

Platons Euthyphron

Philosophisch und aesthetisch gewürdigt

Von
Dr. P. J. B. Egger O. S. B., Rektor

Beilage zum Jahresbericht der
kantonalen Lehranstalt in
Sarnen pro 1922/23



1923

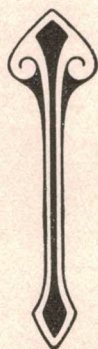
Buch- und Kunstdruckerei von Louis Ehrli in Sarnen.

Platons Euthyphron

philosophisch und aesthetisch gewürdigt

Von Dr. P. J. B. Egger O. S. B., Rektor.

Beilage zum Jahresbericht der
kantonalen Lehranstalt in
Sarnen pro 1922/23



1923

Buch- und Kunstdruckerei von Louis Ehrli in Sarnen.



Einleitung und Einteilung.

Vor mehr als zwei Jahrzehnten, in den Schuljahren 1897/98 und 1899/1900, haben wir als wissenschaftliche Beilage zum Jahresbericht unserer Anstalt eine längere Abhandlung erscheinen lassen unter dem Titel: „Platons Phädon, aesthetisch gewürdigt“, erster Teil: „Die Idee im Phädon“, zweiter Teil: „Phädon, eine Tragödie“. In diesen beiden Programmarbeiten haben wir auch die Prinzipien auseinandergelegt, nach denen ein platonischer Dialog zu würdigen ist und die wir deshalb hier nicht mehr zu wiederholen brauchen.

Wenn wir im heurigen Schulprogramm Platons Euthyphron philosophisch und aesthetisch behandeln, so geschieht es aus den gleichen Erwägungen heraus, die uns zur Bearbeitung des Phädon veranlaßt haben. Wir betrachten es nämlich als ein Hauptziel der griechischen Lektüre, den Schülern den philosophischen Gehalt und den Kunstcharakter der Schriftsteller, insbesondere der großen Athener, wir meinen damit Sophokles und Platon, auseinanderzulegen und klarzumachen, ihnen zu zeigen, daß die in den heidnischen Schriftstellern niedergelegten Ideen nicht veraltet sind, sondern zum großen Teil auch für die heutige Zeit Wert und Bedeutung haben. Der Unterricht soll ja nicht der Schule, sondern dem Leben dienen, und so soll auch die altklassische Lektüre nicht jenen weltverlorenen Charakter haben, die sie so langweilig und verhaßt macht, sondern sie soll in innige Verbindung mit dem lebendigen Jetzt gebracht werden.

Wie die Würdigung des Phädon, so ist auch die Wertung des Euthyphron aus der Schullektüre herausgewachsen und will der Schule dienen, Lehrern und Schülern in der Lösung der gar nicht leichten Probleme, die im Dialog aufgeworfen werden, ein bescheidener Führer sein. Die zu unserem Zwecke brauchbare und verwertbare Literatur über Euthyphron ist ziemlich spärlich. Das Beste ist immer noch der Kommentar unseres verstorbenen Freundes Dr. Gustav Schneider, Professor am Gymnasium in Gera, erschienen im Verlag von G. Freytag in Leipzig. Den Ausführungen Schneiders verdanken wir namentlich für den philosophischen Teil unserer Abhandlung manchen wertvollen Wink.

Unserem Thema gemäß behandeln wir den Euthyphron zuerst vom *philosophischen*, dann vom *aesthetischen* Standpunkt aus. Als Grundlage und zum bessern Verständnis unserer philosophischen und aesthetischen Ausführungen geben wir jedoch vöorerst den *Gedankengang* des Dialogs wieder. Unsere Arbeit zerfällt also in drei Teile:

- I. *Gedankengang des Dialogs.*
- II. *Philosophische Wertung.*
- III. *Aesthetische Wertung.*

I. Gedankengang des Dialogs.

Der Athener Euthyphron aus dem Demos Prospalte begibt sich zum zweiten Archon, dessen Name „König“ (*ἄρχων βασιλεύς*) noch an die Verbindung des Priestertums mit dem Königtum in der Heroenzeit erinnert, um gegen seinen eigenen Vater eine Klage auf Mord einzureichen. In der Säulenhalle des „Königs“ trifft er den Sokrates, der von Meletos aus dem Gaue Pitthos wegen Verderbung der Jugend und Einführung neuer Götter verklagt ist. Der König war nämlich nicht nur in Klagen auf Mord und Totschlag, sondern auch in Religionsdelikten die gerichtliche Instanz.

Von Sokrates aufgefordert, gibt Euthyphron eine genaue Darstellung des Kasus, der ihn veranlaßt hat, gegen seinen eigenen Vater klagend aufzutreten: „Als wir auf der Insel Naxos Landwirtschaft trieben, war dort bei uns ein Tagelöhner im Dienst. Im Rausch und im Zorn über einen unserer Sklaven schlägt er diesen tot. Mein Vater nun läßt ihn an Füßen und Händen fesseln und in eine Grube werfen und schickt einen Mann hieher, der vom Religionsanwalt erfahren sollte, was zu tun sei. Während dieser Zeit vernachlässigte er aber den Gefesselten und kümmerte sich nicht um ihn als einen Mörder, bei dem es ja nichts zu bedeuten habe, wenn er auch stürbe, was nun tatsächlich geschehen ist. Denn vor Hunger und Kälte und den Fesseln stirbt er, bevor der

Bote vom Religionsanwalt zurückgekehrt ist. Darüber sind nun der Vater sowohl als auch die anderen Angehörigen gar sehr ungehalten, daß ich im Interesse eines Mörders den Vater des Mordes beschuldige, der ihn, wie jene behaupten, weder tötete, noch dürfe man sich, wenn er ihn auch wirklich tötete, um einen solchen Menschen kümmern, da der Getötete ja ein Mörder sei, denn etwas Gottloses sei es, daß ein Sohn seinen Vater wegen Mord verklage. So schlecht sind sie, o Sokrates, über das Verhältnis des Göttlichen zum Frommen und Unfrommen unterrichtet.“

Das der Fall. Drei Gründe werden gegen Euthyphron ins Feld geführt. Erstens der Vater hat den Tagelöhner nicht getötet, sondern der Tod ist infolge verschiedener Verumständungen von selbst eingetreten; höchstens kann der Vater wegen fahrlässiger Behandlung des Tagelöhners verklagt werden. Zweitens, der Getötete ist ein Mörder. Es ist ihm also nur Recht geschehen, denn nach dem *jus talionis* heischt Mord wieder Mord. Drittens verstößt es gegen die Pietät, wenn ein Sohn seinen Vater vor Gericht zieht. Eine solche Handlung ist unffromm und gottlos. Im überlegenen Bewußtsein seiner theologischen Kenntnisse weist Euthyphron alle diese Vorwürfe als unbegründet zurück. Leute, die so reden, haben keine richtige Einsicht in das Verhältnis des Göttlichen zum Frommen und Unfrommen.

Da kommt Euthyphron dem Sokrates gerade recht. So verschieden nämlich die Rechtsfälle sind, wegen welcher sie vor Gericht erscheinen, so kommen sie doch in einem Punkt überein. Es handelt sich nämlich darum, ob es gegen das göttliche Gesetz sei, wenn Euthyphron seinen Vater vor Gericht zitiert, und Sokrates in bezug auf die Götter reinere und geläutere Anschauungen vertritt. Weil nun Euthyphron sich gründlicher theologischer Kenntnisse rühmt, so will Sokrates Euthyphrons Schüler werden, um sich auf diese Weise der Anklage des Meletos zu entziehen. Denn ist Sokrates in der Religion der Schüler des Euthyphron, so kann sich Meletos beruhigen, wenn Euthyphron die Rechtgläubigkeit des Sokrates bezeugt. Glaubt Meletos an die Rechtgläubigkeit des Sokrates nicht, so ist es das Richtige, an Stelle des Sokrates, des irregeleiteten Schülers, den Lehrer, der ihn in die Irre geführt hat, vor Gericht zu ziehen. Tut Meletos weder das eine noch das andere und beharrt er hartnäckig auf seiner Anklage gegen Sokrates, so kann Sokrates die Verwerfung seines Vorschlages, bei dem er sich auf die große Autorität des Euthyphron berief, gegen Meletos bei offener Gerichtsverhandlung geltend machen und sagen: „Ich habe mich mit Meletos außergerichtlich abfinden wollen, indem ich den ganzen Kasus einer in Religionssachen kompetenten Persönlichkeit, nämlich dem Euthyphron, zur Begutachtung und Entscheidung vorlegen wollte, allein Mele-

tos hat diesen Vorschlag entschieden abgewiesen, was nicht gerade zugunsten seiner Sache spricht.“

Nachdem Euthyphron den Sokrates versichert hat, er würde gegen Meletos vor Gericht leichtes Spiel haben, indem er dort seine Skandalgeschichten aufdeckte, welche die vom Pittheer gegen Sokrates inszenierte Anklage wegen Asebie in den Hintergrund rückten, fragt Sokrates den Euthyphron, was er denn unter fromm und unfromm verstehe. Euthyphron gibt nun im Verlaufe der Unterredung im ganzen sechs Definitionen von Frömmigkeit, die Sokrates der Reihe nach umstößt.

Erste Definition.

Fromm ist die Handlung, welche Euthyphron zu vollziehen im Begriffe steht, nämlich die Anklage seines eigenen Vaters wegen Ermordung eines Tagelöhners. Zum Beweise hiefür, daß diese seine Handlung das Prädikat fromm verdient, kann sich Euthyphron auf die Autorität der obersten Götter berufen, nämlich auf Zeus, „den besten und gerechtesten der Götter“, und auf dessen Vater Kronos. Zeus habe nämlich seinen Vater Kronos gebunden, weil er seine Söhne auffraß, und Kronos habe seinen Vater Uranos entmannt und vom Throne gestürzt. In ähnlicher Weise habe Hephaistos an seiner Mutter Hera, die ihn seiner Lahmheit halber aus dem Olymp hinausgeworfen, dadurch Rache genommen, daß er ihr einen Thronessel zusandte, an welchem sie, sobald sie darauf Platz genommen, durch künstlich verborgene und unlösbare Schlingen festgehalten wurde. So findet sich Euthyphron bei seinem Vorgehen gegen den eigenen Vater in guter Gesellschaft, er handelt nach großen Mustern, nach dem Muster der Götter, und deshalb ist seine Handlungsweise fromm; denn was die Götter tun, ist doch fromm. Daher ist der Tadel seines Vaters und seiner Angehörigen wegen pietätloser, unfrommer Handlungsweise hinfällig.

Sokrates sucht zunächst dem Euthyphron so unwürdige Vorstellungen von den Göttern auszureden. Allein dies gelingt ihm so wenig, daß Euthyphron sogar mit neuen Skandalgeschichten aus der Götterchronik aufzuwarten droht, bei deren Anhören Sokrates ins Staunen geraten würde. Da ihm also Sokrates auf diesem Wege nicht beikommen kann, so greift er die Definition von der formellen Seite an. Eine Definition muß den Charakter der Allgemeinheit haben. Euthyphron aber verknüpft seine Begriffsbestimmung mit einer partikulären Handlung, indem er die Anklage gegen seinen Vater als fromm bezeichnet. Also ist die Definition vom logischen Standpunkt aus anfechtbar, sie verstößt gegen ein wesentliches Erfordernis einer richtigen Definition, die da heißt: Eine Definition muß allgemein sein. Nach einigem Widerstreben gibt Euthyphron seine

Zweite Definition

von Frömmigkeit, die da heißt: „*Fromm ist dasjenige, was den Göttern wohlgefällig ist*, was den Göttern nicht wohlgefällig ist, das ist unfromm.“ Weil Sokrates den Euthyphron von der Unhaltbarkeit der erzählten Götterfabeln nicht überzeugen konnte, so schlachtet er nun eben diese Götterfabeln zu Ungunsten der von Euthyphron verbesserten Definition aus, indem er zeigt, daß zwar nicht auf dem Gebiete der Arithmetik, Geometrie und Physik, wohl aber auf dem Gebiete der Ethik und des Rechtes zwischen den Göttern Meinungsverschiedenheiten bestehen, indem „die einen dies, die andern etwas anderes für gerecht, schön und häßlich, gut und schlecht halten“. Was aber die einzelnen Götter für gut und gerecht halten, das lieben sie auch und das Gegenteil hievon hassen sie. Da aber die einen von den Göttern das nämliche für gerecht halten, die andern für ungerecht, so wird das nämliche von den Göttern gehaßt, und das von den Göttern Gehaßte und das den Göttern Wohlgefällige sind also identisch. Und weil das Fromme und Unfromme gleichbedeutend ist mit dem, was den Göttern wohlgefällig und verhaßt ist, so ist auch das Fromme und Unfromme identisch.

Damit ist auch die zweite Definition des Euthyphron umgestoßen. Sokrates macht diese Schlußfolgerung dem Euthyphron anschaulich, indem er mit den weiter oben angeführten Beispielen der Götter exemplifiziert und selbe nun gegen ihn selbst kehrt. Zeus wird die Anklage des Euthyphron gegen seinen Vater als eine gerechte und darum als eine Gott wohlgefällige und darum als eine fromme Handlung taxieren, Kronos und Uranos aber als eine ungerechte und darum Gott mißfällige und darum als eine unfrome Handlung bezeichnen. Dem Hephaistos wird sie lieb sein und darum als fromme gelten, der Hera wird sie verhaßt sein und darum als unfromm erscheinen. Dem gegenüber macht Euthyphron geltend, daß darin zwischen allen Göttern Uebereinstimmung herrscht, daß der Missetäter bestraft werden muß. Nun aber hat sein Vater eine Missetat begangen, also muß er bestraft werden. Die Anklage gegen den Vater ist also eine *allen* Göttern wohlgefällige, also fromme Handlung. Auf das hin veranlaßt Sokrates den Euthyphron, seine vorige Definition zu korrigieren und die

Dritte Definition

aufzustellen: „*Fromm ist dasjenige, was allen Göttern gefällt*, und unfromm ist dasjenige, was allen Göttern mißfällt“.

In längerer subtiler Beweisführung zeigt Sokrates dem Euthyphron, daß er mit dieser Definition nicht das Wesen, sondern nur ein Akzidens, eine Begleiterscheinung des Frommen bestimmt hat, das eben darin be-

stehe, daß das Fromme von allen Göttern geliebt wird. Die von Euthyphron gegebene Erklärung hat also nur formalen Charakter und entbehrt des Inhaltes. Sie sagt nicht, was das Fromme ist, sondern sie sagt nur, was das Fromme erleidet, nämlich daß es von allen Göttern geliebt wird. Es werden also nicht die Teile angegeben, welche das innere Wesen des Frommen begründen, sondern es wird nur die äußere Wirkung angegeben, welche das Fromme ausübt, kurz ausgedrückt: Die Definition gibt nicht das Konstitutive, sondern nur das Konsekutive der Sache an.

Nachdem nun Sokrates dem Euthyphron drei Definitionen als nichtig erwiesen hat, beklagt sich dieser darüber, daß keine seiner Aufstellungen standhalten wolle und macht hierfür Sokrates verantwortlich, der, ein zweiter Dädalus, allen seinen Feststellungen über das Wesen des Frommen Beweglichkeit verschaffe, so daß sie ihm einfach davonlaufen. Um nun den Euthyphron zu ermutigen, gibt Sokrates eine

Vierte Definition

vom Frommen: „*Das Fromme ist ein Teil vom Gerechten*“. Euthyphron ergänzt diese Definition, indem er das Gerechte in zwei Teile scheidet. Derjenige Teil der Gerechtigkeit, der sich um die Sorge für die Götter dreht, ist die Frömmigkeit, und derjenige Teil der Gerechtigkeit, der sich auf die Sorge um die Menschen bezieht, ist der übrige Teil der Gerechtigkeit, oder die Gerechtigkeit im engeren und gewöhnlichen Sinne des Wortes.

Auf dem Wege der Induktion zeigt nun Sokrates dem Euthyphron, daß die Frömmigkeit der Menschen unmöglich in der Fürsorge für die Götter bestehen kann, da Fürsorge einen Nutzen und eine Förderung desjenigen bedeutet, dem sie zugewendet wird; der Mensch aber kann den Göttern unmöglich nützlich sein, und noch weniger ist er imstande, sie besser zu machen. Auf das hin ergänzt Euthyphron das Wort „Fürsorge“ durch das Epitheton „dienstbar“ und gibt die

Fünfte Definition

von Frömmigkeit: „*Frömmigkeit ist eine den Göttern dienstbare Sorge oder ein den Göttern geweihter Dienst*“. Im Anschluß an diese Definition zeigt Sokrates, daß jede dienstbare Sorge dem Meister zur Herstellung eines Werkes helfen muß und daß somit auch der Dienst, welcher der Gottheit geweiht ist, ihr zur Herstellung eines Werkes behilflich sein muß. Auf die Frage des Sokrates, welches dies Werk sei, erhält er von Euthyphron die ganz unbestimmte Antwort: „Vieles Schöne.“ Auf das hin fragt Sokrates den Euthyphron nach der Hauptaufgabe, zu deren Durchführung die Gottheit den Menschen braucht. Anstatt nun auf diese Frage zu antworten, gibt Euthyphron eine

Sechste Definition

von Frömmigkeit: „*Fromm ist derjenige, der den Göttern durch Gebet und Opfer etwas Wohlgefälliges zu sagen oder zu tun versteht.*“ Dabei merkt Euthyphron nicht, daß er damit in den Fehler der ersten Definition zurückgefallen ist, indem er nicht das Wesen der Frömmigkeit erklärt, sondern bloß einen Menschen nennt, der fromm handelt.

Sokrates tadelt zunächst seinen Mitunterredner, daß er die vorige Definition im Stiche gelassen und ohne Grund zu einer neuen übergegangen sei. Trotzdem prüft Sokrates auch diese Definition auf ihre Haltbarkeit. Indem er für „opfern“ das Wort „geben“ und für „beten“ das Wort „fordern“ setzt, kommt er zu folgender Erklärung von Frömmigkeit: „Frömmigkeit ist die Wissenschaft, den Göttern zu geben und von den Göttern zu fordern. Geben und Fordern aber ist vom jedesmaligen Bedürfnis diktiert. Der Mensch wird den Göttern geben, was sie bedürfen, und die Menschen werden von den Göttern erbitten, was sie notwendig haben. So ist die Frömmigkeit nichts anderes als eine Art Handels- oder Schacherkunst, ein Do-ut-Des-Verfahren. Die Götter geben den Menschen auf ihre Bitten das zum Leben Notwendige und erhalten es in Form von Opfern wieder zurück. Euthyphron geht im Konzedieren dem Sokrates gegenüber so weit, daß er selbst vor dieser niederen, rein utilitarischen Auffassung der Frömmigkeit nicht zurückschreckt. Erst als Sokrates dem Euthyphron zeigt, daß die Menschen von Gott alles Gute empfangen und die Menschen Gott nichts geben können, was sie von ihnen nicht empfangen haben, erschwingt sich Euthyphron zu einer idealeren Auffassung der Frömmigkeit, indem er sie als einen der Gottheit wohlgefälligen Dienst bezeichnet. Und nun macht Sokrates den Euthyphron aufmerksam, daß er damit glücklich bei einer Definition angelangt ist, die er bereits früher aufgestellt hat, indem er das Fromme als etwas den Göttern Wohlgefälliges hinstellte.

So bleibt nichts anderes übrig, als den Begriff Frömmigkeit neuerdings von Grund auf zu untersuchen. Wie einst Menelaos den Meeresgott Proteus trotz seiner schreckenerregenden Verwandlungen festhielt und zwang, ihm die Zukunft vorherzusagen, so will auch Sokrates den Euthyphron nicht entlassen, bevor er ihm das Wesen der Frömmigkeit geoffenbart hat. Denn Euthyphron muß einen klaren Begriff vom Frommen und Unfrommen haben, sonst hätte er es nicht gewagt, wegen eines Tagelöhners seinen Vater vor Gericht zu zitieren, die Scheu vor den Göttern und Menschen hätten ihn von einem solchen Schritt abhalten müssen. Allein mit der Bemerkung, hierüber ein anderes Mal zu reden, entfernt sich Euthyphron rasch und hört nicht mehr die ironischen Bemerkungen, die ihm Sokrates in Form eines Epilogs nachsendet: „Was machst du, lieber Freund, du gehst fort, nachdem du mich vom Gipfel

einer großen Hoffnung herabgeworfen hast? Ich hoffte nämlich, ich werde von dir das Wesen des Frommen und Unfrommen erfahren und von der Anklage des Meletons befreit werden, indem ich jenem nachwies: „Schon bin ich durch Euthyphron in den göttlichen Dingen weise geworden und rede hierüber nicht mehr aus Unwissenheit in den Tag hinein, noch ergehe ich mich in Neuerungen über selbe und ich gebe mich auch der Hoffnung hin, mein übriges Leben besser einzurichten“.

So verläuft das Gespräch scheinbar ohne Ergebnis. Denn die Frage, um welche sich der Dialog bewegt: „Was ist fromm?“ scheint nicht gelöst zu sein. Allein dies ist bloß scheinbar der Fall; in Wirklichkeit ist das Ziel des Dialogs erreicht. Nach der an fünfter Stelle gegebenen Definition, die offenbar die richtige sein soll, ist die Frömmigkeit ein der Gottheit geweihter Dienst zum Zwecke der Durchführung ihres Werkes. Dies Werk ward als ein sehr schönes (*πάγκαλον*) bezeichnet. Auf die Frage, welches denn dies sehr schöne Werk sei, zu dessen Ausführung die Götter die Hilfe der Menschen notwendig haben, antwortet Euthyphron: „Vieles Schöne“. Der weiteren Frage nach dem Hauptwerk, oder dem vornehmsten Zwecke der Gottheit, geht Euthyphron aus dem Wege. Platon will also, daß der denkende Leser selbst diese Frage beantwortet, was nicht schwer fällt, wenn man die Frage im Zusammenhang der platonischen Weltanschauung betrachtet. Nach der Lehre Platons ist nämlich schön und gut eins und dasselbe. So ist also der große Zweck, zu dessen Erfüllung die Menschen Gott helfen sollen, die Verwirklichung des Guten in der Welt. Die notwendige Ergänzung der gesuchten Definition lautet also: „*Die Frömmigkeit ist ein den Göttern geweihter Dienst zur Verwirklichung des Guten in der Welt*“. Einem solchen Gottesdienste weihte Sokrates sein Leben, indem er unablässig bemüht war, auf seine Landsleute, die Athener, sittigend einzuwirken und sie besser zu machen. Mit christlicher Ausdrucksweise könnten wir sagen: „*Fromm ist, wer sich in den Dienst Gottes stellt, um an der Ausbreitung des Reiches Gottes mitzuarbeiten*“.

II. Philosophische Wertung.

Wie der Phädon und die meisten Dialoge Platons, so ist auch der Euthyphron mit spekulativ-metaphysischen Ausführungen durchsetzt. Das philosophische Lehrgebäude Platons beruht nämlich ganz auf seiner Ideenlehre, und so wird bei Behandlung der einzelnen philosophischen Thesen immer wieder auf dieselbe zurückgegriffen.

Aber nicht bloß dies spekulative Moment ist es, was dem Dialog das philosophische Gepräge aufdrückt, das Thema des Dialogs selbst ist ethisch-religiöser Natur, indem es sich um das Wesen der Frömmigkeit dreht.

So schlägt der Dialog in das Gebiet der theoretischen und praktischen Philosophie ein, in die Metaphysik und Ethik. Damit ist auch die Einteilung der philosophischen Wertung des Dialogs gegeben, wir handeln zuerst über das *spekulative* und dann über das *ethische Moment* im Euthyphron.

1. Das spekulative Moment im Euthyphron.

Am meisten Schwierigkeit bieten die spekulativen Erörterungen im Dialog, wohl mit ein Grund, warum der Dialog als Schullektüre nicht so häufig Verwendung findet wie die Apologie und der Kriton. Solche rein spekulative Erörterungen tauchen im Dialog dreimal auf, nämlich da, wo Platon den Unterschied zwischen dem Frommen an sich und den frommen Handlungen auseinanderlegt, ferner bei Widerlegung der Definition, daß das Fromme das allen Göttern Wohlgefällige ist, und endlich bei Gelegenheit der Definition des Frommen als eines Teiles des Gerechten. An der ersten Stelle behandelt Platon *das Verhältnis der Idee zur Erscheinung*, an der zweiten *das Verhältnis zwischen Grund und Folge*, zwischen *innerem Wesen und äußerer Beziehung*, an der dritten *das Verhältnis der Gattung zur Art*.

a) Das Verhältnis der Idee zur Erscheinung.

Unser Dialog unterscheidet zwischen frommen Handlungen, deren Zahl unbegrenzt ist, und dem Frommen an sich, das nur eins ist. Ferner sind die frommen Handlungen von einander sehr verschieden, während das Fromme an sich immer gleich ist und stets dieselbe Gestalt zeigt. Wenn ein reicher Mann sein Vermögen zu wohltätigen Zwecken vermacht, wenn ein Missionär seine Gesundheit und sein Leben der Bekehrung heidnischer Völker opfert, oder wenn eine barmherzige Schwe-

ster sich der Pflege der Kranken widmet, so sind dies drei verschiedene Handlungen, aber sie kommen darin überein, daß alle drei fromme Handlungen sind. Bei der ersten tritt das Fromme als wohlthätige Stiftung in die Erscheinung, bei der zweiten als Bekehrung der Heiden, bei der dritten als Pflege der Kranken. Die Idee ist also das eine, das Bleibende, das Unwandelbare, der feste Pol in der Erscheinungen Flucht.

Die Idee ist ferner nach unserem Dialog dasjenige, was die Handlung bestimmt. Durch das Fromme an sich werden alle Handlungen fromm, das Fromme an sich drückt den Handlungen gleichsam den Stempel auf, wodurch sie sich als fromme Handlungen kennzeichnen.

Unser Dialog verfolgt die Aufgabe, den Begriff „fromm“ festzustellen. Wenn nun Sokrates von Euthyphron verlangt, er solle ihm jene Idee angeben, durch welche alles Fromme fromm ist, so kann mit dieser Idee nur der Begriff „fromm“ gemeint sein. Also ist nach Platon die Idee nichts anderes, als der Begriff, welcher das Wesen der Dinge bestimmt.

Aber warum nennt Platon den Begriff, der doch etwas rein Geistiges ist, „Idee“, d. h. etwas Gesehenes, etwas, was dem Menschen sichtbar gegenübertritt; man kann es auch mit Form, Bild, Gestalt übersetzen. Dies erklärt sich daraus, daß uns das Wesen der Dinge mit den Dingen verwachsen, oder, um den technischen Ausdruck zu gebrauchen, konkret gegenübertritt. An der Gestalt sehen wir, daß dies eine Blume ist, jenes ein Baum, daß dies ein Vogel ist, jenes ein Pferd, daß dies ein Stein ist, jenes ein See usw. So wird die Idee als das in dem Vielen Gemeinsame, Wesenhafte erkannt und als Allgemeines begreift sie dann alles Besondere in sich, worin sie sich findet. So hat jede Blume, jeder Baum, jeder Vogel, jedes Pferd, jeder Stein und jeder See neben dem, daß er das Wesen der Blume, des Baumes, des Vogels, des Pferdes, des Steines, des Sees verkörpert, wieder gewisse Besonderheiten in sich, welche ihn als dies bestimmte Einzelding charakterisieren. So entwickelt sich aus der Bedeutung „Gestalt“ die Bedeutung „Wesen“. Das abstrakte Wesen tritt uns in verkörperter Gestalt entgegen. Das Wesen der Sache aber, insofern es mit dem Geiste erfaßt wird, nennen wir Begriff. Ihren künstlerischen Sinn konnten die Griechen auch nicht in der abstrakten Wissenschaft verleugnen. Sie suchten das Uebersinnliche in möglichst sinnlicher, plastischer Darstellung zu verkörpern und anschaulich zu machen.

Da die Idee der Dinge gleichbedeutend ist mit dem Begriff der Dinge, so werden die Dinge zu dem, was sie sind, durch ihren Begriff. Wenn ein Schüler einen Kreis auf die Tafel zeichnen will, so muß er zuvor einen Begriff von einem Kreis haben. Ebenso muß der Drechsler, der Kugeln anfertigen soll, zuvor einen Begriff der Kugel in seinem

Geiste tragen. Ein Künstler wird dadurch ein schönes Werk, ein Kunstwerk, schaffen, daß er die Idee, den Begriff der Schönheit, den er in seinem Geiste hat, durch die realisierenden Mittel der Kunst, wie Wort, Farbe, Zeichnung, Ton usw. zum Ausdruck zu bringen sucht. Das Gleiche läßt sich auch von den Handlungen des Menschen sagen. Fromm sind die Handlungen des Menschen, wenn er sie nach der Idee, nach dem Begriffe der Frömmigkeit gestaltet, oder wenn er sich bei seinem Handeln von der Idee der Frömmigkeit leiten läßt. So ist nach Platon auch für das religiös-sittliche Leben des Menschen der Begriff oder die Idee das Bestimmende. Damit widerlegt Platon eine weit verbreitete Auffassung moderner Kulturphilosophen, nach denen im menschlichen Leben der Glaube nichts und die Tat alles zu bedeuten hat, eine Anschauung, die im bekannten Axiom der Gesellschaften für ethische Kultur Ausdruck gefunden hat: „Not the creed, but the deed, nicht der Glaube, sondern die Tat“.

Ist nun die Idee dasjenige, was das Wesen der Dinge bestimmt, so muß hinwiederum auch das Wesen der Dinge an der Idee erkannt werden. An dem Begriffe Kreis erkennt man, daß dasjenige, was auf der Tafel steht, ein Kreis ist und nicht ein Dreieck. Ebenso ist auch der Begriff „fromm“ das „Beispiel“, wie Platon in unserem Dialog sagt, d. h. das Muster, die Norm, der Maßstab, an dem man die einzelnen Handlungen mißt. Stimmen die Handlungen mit dem Begriff „fromm“ nicht überein, dann sind sie unfromm. So ist die Idee, der Begriff für das Sein und für das Erkennen, für das Denken und für das Handeln das Maßgebende. Will also Euthyphron beweisen, daß die Handlung, die er gegen seinen Vater zu vollziehen im Begriffe steht, fromm ist, so muß er zuerst die Idee, das Wesen, den Begriff des Frommen aufzeigen, an dem seine Handlung gemessen werden kann.

So annehmbar diese Auffassung Platons von Idee und Erscheinung auch klingt, so ist sie doch entschieden abzuweisen. Sie beruht nämlich auf der Ideenlehre Platons, nach der die sinnliche Welt nur ein Abglanz, ein Widerschein der Idealwelt ist. Die Dinge hienieden haben nur insofern Existenz, als sie in der Idealwelt existieren, es ist nur eine Scheinexistenz, bedingt durch die wirkliche Existenz in der Idealwelt. Die Seele des Menschen hat ursprünglich in der Idealwelt gelebt und dort die ganze Welt der Ideen geschaut und in sich aufgenommen, ist aber zur Strafe für irgendein Vergehen in den Leib verbannt worden wie in einen Kerker. Ihr ganzes Wissen wurde durch die Materie zugedeckt und muß wieder bloßgelegt werden. Wie ein Goldstück, das in den Kot geworfen wird, seinen Glanz verliert und erst wieder vom Kot gereinigt werden muß, um in seinem ursprünglichen Glanze zu erstrahlen, so wird auch das Juwel der Seele durch die Vereinigung mit dem Körper be-

schützt, die der Seele innewohnenden Ideen werden verschüttet und müssen wieder an die Oberfläche gezogen werden. Bei Platon gilt also nicht der Grundsatz: „Nemo nascitur doctus, es fällt keiner als Gelehrter vom Himmel“, sondern Platon lehrt geradezu diesen Grundsatz: „Jeder Mensch fällt als Gelehrter vom Himmel“. Denn vor ihrer Vereinigung mit dem Leib ist die Seele im Vollbesitz des Wissens und der Wahrheit, die sie in der Idealwelt geschaut und in sich aufgenommen hat. Dies Wissen wird aber durch die Vereinigung der Seele mit dem Leib zu einem latenten und muß auf dem Wege der Dialektik, d. h. auf dem Wege durch Fragen und Antworten, durch die sogenannte heuristische Methode, patent gemacht, an die Oberfläche gezogen werden. In einer geistreichen Wendung nennt Platon-Sokrates die Dialektik eine Majeutik, eine Art Hebammenkunst, eine geistige Entbindungskunst. Die der Seele inhärierenden Ideen müssen nämlich durch die Dialektik entbunden werden. Wissen ist demgemäß nach Platon nichts anderes als Wiedererinnerung, Wiedererinnerung an das, was die Seele in der Idealwelt geschaut und in sich aufgenommen hat.

Wie wir bereits bemerkt haben, so genial erdacht die Erkenntnistheorie von Platon auch ist, so kann sie doch keinen Anspruch auf Wahrheit machen. Es ist hier nicht der Ort, auf eine Widerlegung derselben einzutreten; schon Aristoteles, der große Schüler Platons, hat die Lehre von den eingeborenen Ideen als unhaltbar nachgewiesen und der Erkenntnistheorie Platons seine eigene richtige Erkenntnislehre gegenübergestellt. Nach Aristoteles ist die menschliche Seele nicht im Besitze der Ideen, sondern hat bloß die Fähigkeit, die Anlage, Ideen in sich aufzunehmen und zu verarbeiten. Die Ideen finden sich in den Dingen der Außenwelt. Wie der Magnet die Fähigkeit besitzt, das Eisen anzuziehen, so besitzt die Seele die Fähigkeit, die Ideen aus den Dingen herauszuziehen, an sich zu ziehen, zu abstrahieren. Nach Aristoteles ist das Wissen nicht Wiedererinnerung, sondern Wissen ist das Begreifen der Dinge aus den ihnen zu Grunde liegenden Ideen, aus ihrem inneren Wesen, aus ihren letzten Gründen.

Lediglich auf die Terminologie sich stützend, aber nicht Einblick in den Tatbestand nehmend, hat man eine Ähnlichkeit zwischen der Erkenntnislehre Platons und Kants herausfinden wollen. Dies umsomehr, als man von einem Idealismus Platons ebenso spricht, wie von einem Idealismus Kants. Aber tatsächlich besteht zwischen der Noetik Platons und Kants ein himmelweiter Unterschied. Denn obwohl die Ausdrücke als solche sich so ziemlich decken, so ist das Noumenon und das Phänomenon Kants etwas ganz anderes als die Idee und die Erscheinung Platons, von denen oben die Rede war. Denn das Noumenon Kants ist für den menschlichen Geist nicht erfaßbar und erkennbar, ist für ihn in

ein undurchdringliches Dunkel gehüllt, während die Ideen Platons nicht bloß erkennbar, sondern angestammtes Besitztum der Seele sind. Wenn man dagegen geltend macht, daß es nach Kant auch Stammformen der Seele gibt, so ist zu bemerken, daß diese Stammformen leer, ohne Inhalt sind, während die Ideen Platons einen Inhalt besitzen. Das Phänomen Kants ist die äußere Gestalt der Dinge, die jedoch keinen Schluß auf das Wesen der Dinge erlaubt, während bei Platon die ewigen, unwandelbaren Ideen sich in den Erscheinungen der Dinge offenbaren. Bei Platon kann der Mensch vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen aufsteigen, bei Kant aber ist jede Brücke zwischen Sinnlichem und Uebersinnlichem abgebrochen. Platon hat durch die Entdeckung der Idealwelt die Metaphysik begründet, Kant hat durch seinen Agnostizismus die Metaphysik vernichtet. Der Idealismus Platons ist ein objektiver, d. h. außer und über dem Menschen stehender Idealismus, der Idealismus Kants ist ein subjektiver Idealismus, d. h. er hat lediglich in der menschlichen Seele Sitz und Stimme.

Trotzdem die Ideenlehre Platons und die auf ihr basierende Erkenntnislehre abzuweisen ist, so war sie doch eine der großartigsten Entdeckungen, die der Menscheng Geist gemacht hat, und bedeutet einen gewaltigen Fortschritt auf dem Wege der Wissenschaft. Die christliche Philosophie hat an der Ideenlehre des athenischen Weisen die notwendige Korrektur angebracht, indem sie die Ideen ihres sporadischen Daseins enthob und sie in den Geist Gottes hinein verlegte. Sie leben in der christlichen Wissenschaft unter den Namen *ideae exemplares*, vorbildliche Ideen und Prototypa, d. h. Urbilder der Dinge, fort.

b) Das Verhältnis zwischen Grund und Folge, zwischen innerem Wesen und äußerer Beziehung.

Die Definition des Euthyphron, daß das Fromme das Gottgeliebte, oder das von allen Göttern Geliebte ist, stößt Sokrates dadurch um, daß er die Begriffe gottgeliebt und fromm analysiert, also eine Definition der Definition gibt. Es geschieht dies allerdings auf eine sehr umständliche, spitzfindige Weise, die unserer abgeklärten wissenschaftlichen Methode schwer verständlich ist und sich nur daraus erklären läßt, daß Platon die Regeln der Logik erst erfinden und feststellen mußte.

Der langen Rede kurzer Sinn ist folgender: Das Gottgeliebte ist ein Gottgeliebtes, weil es von den Göttern geliebt wird. Die Liebe der Götter ist also für das Gottgeliebte der Grund, daß es ein Gottgeliebtes ist. Wäre nun das Fromme das Gottgeliebte, so müßte die Liebe der Götter ebenfalls der Grund sein, warum das Fromme fromm ist. Das ist aber nicht der Fall, sondern die Liebe der Götter ist die Folge des Frommen. Das Fromme geht der Liebe der Götter voraus und wird

nicht dadurch, daß es von den Göttern geliebt wird, in seinem Wesen bestimmt. Der Begriff gottgeliebt ist also im Begriff fromm nicht enthalten, ist mit diesem Begriff nicht identisch, was Platon in breiter Ausführung darlegt. Die Erklärung Euthyphrons verstößt also gegen eine wichtige Regel jeder Definition, die da heißt: Subjekt und Prädikat der Definition müssen sich miteinander decken. Das ist aber bei der Definition des Euthyphron nicht der Fall. Denn man kann nicht sagen: „Das Gottgeliebte ist das Fromme,“ sondern man muß sagen: „Eine Folge des Frommen ist, daß es von den Göttern geliebt wird“. Damit wird jedoch nicht das innere Wesen, sondern lediglich ein äußeres Verhältnis des Frommen angegeben, nämlich, daß es von den Göttern geliebt wird. Es wird nicht gesagt, was das Fromme ist, sondern es wird nur gesagt, was mit ihm geschieht, nämlich, daß es von den Göttern geliebt wird.

Platon hält hier die Begriffe gottgeliebt und fromm gegeneinander, losgelöst von jeder Realität, spielt gewissermaßen mit ihnen, treibt leere Ideologie, nicht wahre Philosophie, die sich an der Sache hält und der Sache auf den Grund geht. Vergleichen wir die Begriffe fromm und gottgeliebt in ihrer Realität, so finden wir, daß der Begriff fromm viel enger ist, als der Begriff gottgeliebt. Denn auch nach Platon muß Gott, der die Idee des Guten ist, alles lieben, was sich in der Welt findet; denn die Welt ist bloß ein Ausdruck der Idee des Guten, also Gottes. Also ist alles, was in der Welt ist, ein Gottgeliebtes und deshalb wäre nach der oben aufgestellten Definition des Euthyphron alles, was in der Welt ist, fromm. In einen Syllogismus gebracht, würde die These des Euthyphron sich also stellen: „Das Fromme ist etwas Gottgeliebtes, nun aber ist die ganze Welt etwas Gottgeliebtes, also ist die ganze Welt fromm. Also schon nach platonischer Auffassung führt die Definition des Euthyphron zu ganz absurden Folgerungen.

Aber auch nach christlicher Auffassung ist die Definition des Euthyphron durchaus unhaltbar. Denn Gott als Schöpfer aller Dinge muß alle Dinge lieben. Sie sind ja ein Ausdruck seiner Güte und Liebe, vermöge welcher er sie ins Dasein gerufen hat. Wie der Künstler sein Kunstwerk liebt, weil es ein Ausdruck seines Geistes ist, so muß auch Gott, der oberste Künstler, seine Geschöpfe lieben, die ebenfalls ein Produkt seines Geistes sind. Deus est bonum diffusionum sui, sagt schon Aristoteles, und mit ihm die Scholastik, d. h. „Gott hat das Bedürfnis, seine Güte auch anderen mitzuteilen“. Infolgedessen sind alle Geschöpfe gottgeliebt, und das Fromme wäre nach Euthyphrons Definition identisch mit allen Geschöpfen. Das Fromme ist aber etwas Sittlich-Religiöses und kann als solches nur in den vernünftigen Geschöpfen Gestalt gewinnen.

c) Das Verhältnis des Gattungsbegriffes zum Artbegriff.

In echt platonischer Weise wird zur richtigen Definition von Frömmigkeit durch eine Induktion, nämlich durch das Beispiel vom Verhältnis der Scham zur Furcht übergeleitet.

In einer richtigen Definition darf nämlich die Angabe des übergeordneten und untergeordneten Begriffes nicht fehlen. Definition heißt Abgrenzung. Wenn nun ein Begriff aus dem anderen hervorgegangen ist, so wird eine strenge, scharfe Erklärung möglich, die ihn genau von allen anderen abgrenzt, definiert, indem man den ersten höheren Begriff angibt, aus dem er sich entwickelt hat und zugleich auch den, welcher, zu jenem hinzugekommen, ihn erzeugt. Ferner findet sich dann auch noch neben diesem zu erklärenden Begriff ein anderer vor, der so, wie er, den höheren Begriff in sich hat, aber sich durch ein anderes Merkmal von dem gegebenen unterscheidet. Er heißt dann sein nebengeordneter Begriff und bildet einen Gegensatz zu ihm. Beide zusammen heißen in bezug auf den gemeinsamen höheren Begriff die untergeordneten Begriffe. Wenn ich z. B. den Begriff „Kultur“ definieren will, so lege ich diesen Begriff in zwei Teile auseinander und sage: „Die Kultur ist entweder eine innere, seelische Kultur, oder eine äußere, technische Kultur. Damit habe ich einen übergeordneten oder Gattungsbegriff und zwei untergeordnete oder Artbegriffe. Es gibt zwei Arten von Kultur, die Seelenkultur und die technische Kultur, beide haben ihre eigenen, besonderen Merkmale, aber beide untergeordnete Begriffe erzeugen den allgemeinen, höheren Begriff, schließen sich in denselben zusammen.

Nach dieser Theorie verfährt Platon bei Bestimmung des Begriffes Frömmigkeit. Zunächst bringt er ein Beispiel von einem übergeordneten und untergeordneten Begriff, nämlich Furcht und Scham. Der Begriff Scham ist im Begriff Furcht enthalten, Furcht ist der übergeordnete, Scham der untergeordnete Begriff. Furcht kann nämlich sowohl die Angst vor physischen Uebeln, wie Krankheit, Armut und Tod, als auch vor moralischen Uebeln, wie den Verlust der Tugend, bezeichnen, während Scham bloß die Angst vor moralischen Uebeln in sich schließt, z. B. die Angst vor dem schlechten Ruf. Furcht kann sich bei Tieren und Menschen finden, Scham ist bloß dem Menschen eigen. So erstreckt sich die Furcht weiter als die Scham, die Scham ist nur ein Teil der Furcht, insofern selbe lediglich das moralische Gebiet beschlägt und nur beim Menschen sich findet.

Damit hat Platon zur Definition von Frömmigkeit übergeleitet. Der übergeordnete Begriff ist „gerecht“, der untergeordnete Begriff ist „fromm“. Daraus entsteht die Definition: Das Fromme ist ein Teil der Gerechtigkeit. „Gerecht“ bezeichnet das rechte Verhalten überhaupt, „fromm“ bezeichnet das rechte Verhalten gegenüber der Gottheit, wäh-

rend das rechte Verhalten gegenüber den Menschen das Gerechte im engeren Sinne bezeichnet.

Nach aristotelischer Terminologie ist „gerecht“ der Gattungsbegriff, das *genus proximum*, und „fromm“ der Artbegriff oder die *differentia specifica*. Durch Hinzufügung der spezifischen Differenz zum nächsthöheren Genus kommt die Definition zustande.

Damit hat Platon eine materiell und formell richtige Definition von Frömmigkeit gegeben, die später noch ergänzt und näher bestimmt wird. Es ist nichts anderes, als was die christliche Philosophie den ersten Pflichtenkreis des Menschen nennt, nämlich die Pflichten gegen Gott. Es ist dasjenige, was die christliche Philosophie als Religion im subjektiven Sinne des Wortes bezeichnet.

2. Das ethische Moment im Euthyphron.

Sowohl das Substrat des Dialogs, nämlich die Anklagen des Meletos und Euthyphron, als auch der Gegenstand der Abhandlung, die Entwicklung des Begriffes der Frömmigkeit sind ethischer Natur. Nach dem Grundsatz, daß jeder Schriftsteller aus seiner Zeit heraus zu erklären und zu würdigen ist, und daß namentlich jeder Philosoph aus seiner Weltanschauung heraus beurteilt werden muß, behandeln wir zunächst Euthyphron *im Lichte der griechischen Ethik*, um dann den *Maßstab der christlichen Ethik* an den Dialog anzulegen.

a) Euthyphron im Lichte der griechischen Ethik.

Sokrates wollte den Athenern eine vernünftigeren und reinere Auffassung des Waltens und Wirkens der Gottheit beibringen und suchte namentlich die athenische Jugend in seinen neuen Gottesbegriff einzuführen. Dadurch kam er in Konflikt mit der traditionellen, grob sinnlichen Auffassung der Götter, die in ihnen nur höhere Menschen mit allen ihren Untugenden und Leidenschaften erblickte. Da diese Auffassung der Götter im athenischen Volk noch einen mächtigen Anhang besaß, so durfte Meletos mit Aussicht auf Erfolg es wagen, Sokrates wegen Gottlosigkeit und Jugendverführung zu verklagen. Wie wir weiter unten zeigen werden, ist es einer der Nebenzwecke des Dialogs, diese Anklage als unbegründet zurückzuweisen. Allerdings geschieht dies nicht auf direkte, sondern auf indirekte Weise. Denn nicht der Gottesbegriff des Euthyphron, des Repräsentanten der Volksmeinung, der die Götter als kriegerisch, händelsüchtig und einander feindselig auffaßt, erweist sich als richtig, sondern der Gottesbegriff des Sokrates, der die Gottheit als gut ansieht und als ein Wesen, das auch von den Menschen verlangt, daß sie sich in den Dienst des Guten stellen, d. h. sich zuerst selbst gut machen und dann auch andere zu bessern suchen.

Damit ist auch die Anklage des Euthyphron moralisch gerichtet. Dieselbe basiert auf dem Verhältnis der Götter zueinander. Da nun dies Verhältnis vor einer vernünftigen Betrachtung nicht standhält, so ist auch die Anklage des Euthyphron als ungerechtfertigt und unsittlich erwiesen. Wie es pietätlos ist, wenn Zeus seinen Vater Kronos bindet, und Hephaios seiner Mutter Hera einen losen Streich spielt und sie für Narren hält, ebenso ist es pietätlos, wenn Euthyphron seinen eigenen Vater vor Gericht verklagt.

Man hat sich über Schuld und Unschuld des Vaters von Euthyphron in allerlei subtile Erörterungen eingelassen. Mag man nun diese Frage affirmativ oder negativ lösen, darüber ist gar kein Zweifel, daß die Handlungsweise des Sohnes die kindliche Pietät gegen den Vater verletzt. Wäre das Vorgehen des Vaters gegen den Tagelöhner wirklich mit Schuld behaftet und wäre es von der öffentlichen Meinung allgemein als schuldvoll eingeschätzt worden, so hätte sich doch jemand anders finden lassen, den Vater vor Gericht zu verklagen, um so das peinliche Schauspiel zu vermeiden, daß der Sohn gegen seinen eigenen Vater vor Gericht klagend auftritt. Daß dies nicht eine subjektive Annahme ist, sondern daß Platon selbst eine solche Handlungsweise als pietätlos empfindet, geht daraus hervor, daß er den Sokrates erstaunt fragen läßt: „Dein eigener Vater, mein Liebster, ist der vor Gericht Verklagte?“ Daß auch die öffentliche Meinung die Handlungsweise des Euthyphron verdammt, erhellt aus den eigenen Worten Euthyphrons, er erwecke damit den Eindruck eines „Verrückten“.

Aber auch abgesehen davon, steht es außer allem Zweifel, daß Platon den Vater des Euthyphron als ebenso unschuldig betrachtet wie den Sokrates, und daß er deshalb die Klage des Euthyphron gegen seinen Vater als ebenso ungerecht ansieht, wie die Klage des Meletos gegen Sokrates. Denn beide Fälle gelten ihm als gleichwertige Unterlagen für seine philosophischen Deduktionen, beide qualifizieren sich als ungerechte und deshalb unfürsorgliche Handlungen. Wie endlich Euthyphron sich bestrebt, durch Angabe aller Nebenumstände die Schuld des Vaters zu erhärten, so sucht Sokrates ebenfalls durch Angabe aller Nebenumstände die Unschuld des Vaters zu erweisen. Man vergleiche zu diesem Zwecke nur die obige Darstellung des Euthyphron mit der folgenden Darstellung des Sokrates. Nachdem Sokrates dem Euthyphron seine beiden ersten Definitionen umgestoßen, fährt er in seiner gewohnten ironischen Art also fort: „Wohlan nun, lieber Euthyphron, belehre auch mich, damit ich weiser werde. Was dient dir zum Beweise, daß alle Götter meinen, jener sei mit Unrecht gestorben, der als Tagelöhner zum Mörder wurde und, von dem Herrn des Gemordeten in Fesseln gelegt, durch diese Fesseln früher den Tod fand, als derjenige, der ihn fesseln ließ, von den

Religionsanwälten erforscht hatte, was mit demselben zu geschehen habe; und daß es wirklich recht sei, daß im Interesse eines solchen Menschen der Sohn den Vater gerichtlich belange und als Mörder verklage. Wohlan, versuche mir hierüber Klarheit zu verschaffen, daß alle Götter durchaus der Meinung sind, ein solches Verfahren sei gerechtfertigt. Und wenn du es mir hinlänglich beweisen kannst, dann werde ich niemals ablassen, deine Weisheit zu preisen.“ Man wird aus dieser Darstellung unschwer die Tendenz herauslesen, den Vater des Euthyphron von Schuld möglichst zu entlasten.

Sokrates hat mit seiner Auffassung auch das allgemeine griechische Bewußtsein für sich. Der Sklave wurde als ureigenstes Besitztum seines Herrn angesehen. Da nun der Tagelöhner ein solches Besitztum des Vaters von Euthyphron vernichtete, so hatte der Vater das Recht, den Tagelöhner hiefür zu bestrafen oder bestrafen zu lassen. Dies geschah dadurch, daß er den Tagelöhner an Händen und Füßen binden und in eine Grube werfen ließ. Was mit dem Tagelöhner weiter zu geschehen habe, das zu bestimmen, überließ er den Religionsanwälten. Während deren Entscheid eingeholt wurde, starb der Tagelöhner vor Hunger und Kälte und unter dem Drucke der Fesseln. Wenn man dagegen einwendet, man hätte sich doch um den Tagelöhner kümmern und ihn nicht herzlos seinem Schicksal überlassen sollen, so ist zu sagen, daß der Tagelöhner ein Fremder war und nicht zu dem Gesinde des Hauses gehörte. Für den Fremden hatte man aber keine Pflicht, zu sorgen, er war recht- und schutzlos. Wenn die Griechen Zeus unter dem Namen „Der Gastliche“ (*ξένιος*) verehrten, so kam darin nur der Gedanke zum Ausdruck, daß der Fremde den Einheimischen gegenüber schutzlos war und daher die Hilfe der Götter in Anspruch nehmen mußte. Dieser Gedanke findet auch in den „Kranichen des Ibykus“ von Schiller Ausdruck, wenn Ibykus den Kranichen zuruft:

„Von fernher kommen wir gezogen
Und flehen um ein wirtlich Dach,
Sei uns der Gastliche gewogen,
Der von dem Fremdling wehrt die Schmach.“

Endlich war der Tagelöhner ein Mörder und hatte dadurch das Recht auf Schutz und Rettung seines Lebens verwirkt.

Die verschiedenen Auffassungen von Frömmigkeit, wie sie im Verlaufe des Dialoges zutage treten, sind der Auffassung des Volkes entnommen, nur die Definition, daß die Frömmigkeit ein der Gottheit geweihter Dienst ist zur Verwirklichung des Guten in der Welt, eine Definition, die unter Leitung des Sokrates zustande kommt, führt über den damals landläufigen Begriff von Frömmigkeit weit hinaus.

Daß die erste Reihe von Auffassungen über Frömmigkeit in der damaligen Zeit zahlreiche Anhänger zählte, liegt auf der Hand. Man hatte eben noch keinen festen, sicheren Maßstab zur Beurteilung dieser Tugend, und so ließ man sich mehr vom Gefühl und der Phantasie als von der Vernunft leiten und erklärte diejenige Handlung als fromm und gottgefällig, die man als fromm und gottgefällig empfand, ohne sich darüber Rechenschaft zu geben. Die „volksgemäße Tugend“ nennt Platon an anderen Stellen diese Art von Tugend, zum Unterschied von der Tugend der Philosophen, die unter der Leitung der Vernunft zustande kommt. Diese niedere, unwürdige Auffassung von Frömmigkeit wurde durch die Dichter und Künstler der Griechen gefördert, denn wie bei allen Völkern, so sind auch bei den Griechen die Poesie und die Kunst wichtige und einflußreiche Faktoren der Volkserziehung gewesen. Homers Name wird zwar im Dialog nirgends ausdrücklich genannt, aber es ist darin wiederholt von Kämpfen, Feindschaften und Streitereien der Götter die Rede, wie sie uns Homer in seinen Gedichten schildert. Ich erinnere nur an den Konflikt zwischen Zeus und Hera am Schlusse des ersten Buches der Iliade, der unter den olympischen Göttern einen peinlichen Eindruck hervorruft, aber sofort durch das possierliche Auftreten des Hephaistos verwischt wird; weiter erinnere ich an die Parteinahme der Olympier teils für die Griechen, teils für die Trojaner und die dadurch bedingten Kämpfe und Feindschaften der Götter im Olymp und auf dem Kriegsschauplatz vor Troja; endlich erinnere ich an die Palastrevolution im Olymp, wo die anderen Götter Zeus in Fesseln legten usw. Aus dem Gebiete der Kunst wird im Dialog das Prachtgewand genannt, das an den Panathenäen, dem größten Nationalfest der Athener, auf die Akropolis hinaufgeführt wurde. Auf diesem Prachtgewand, das dem Standbild der Athene, der Patronin der Stadt, umgelegt wurde, war in kunstreicher Stickerei Athenes Sieg über die Giganten und Titanen abgebildet. So hielten Poesie und Kunst das ungebildete Volk in seiner grob sinnlichen Auffassung von Frömmigkeit fest.

Auch die zweite Reihe von Auffassungen über die Frömmigkeit, die unter der Führung des Sokrates steht, hatte mit Ausnahme der oben erwähnten im griechischen Volksbewußtsein ihren Grund. Es ist das vor allem die banausische Auffassung von Frömmigkeit als einer Handels- oder Schacherkunst, indem der Mensch der Gottheit etwas gibt, um es von ihr in anderer Form wieder zurückzuverlangen, oder indem der Mensch der Gottheit einen Dienst erweist, um von ihr einen Gegendienst zu fordern. Ein Beispiel für diese Auffassung ist das Gebet des Priesters Chryses an Apollon am Anfang der Iliade. Der Oberfeldherr Agamemnon hat den Priester, der von ihm seine Tochter zurückverlangte, mit Schimpf und Schande fortgeschickt. Nun fleht der Priester die Rache

seines Schutzgottes Apollon über den Oberfeldherrn und die Griechen herab. Er beruft sich dabei auf die Tatsache, daß er dem Gott schon manchen anmutigen Tempel erbaut und auf seinen Altären schon viele fette Schenkelstücke von Stieren und Ziegen verbrannt habe. Nun solle der Gott auch für ihn einmal etwas tun: „Büßen mögen die Danaer meine Tränen durch deine Geschoße!“ Und wirklich, der Gott erhört das Flehen seines beleidigten Priesters und sendet eine mörderische Pest in das Lager der Griechen. Sogar unter den Göttern war diese utilitarische, um nicht zu sagen, egoistische Auffassung von Frömmigkeit gang und gäbe. Ein Beispiel hierfür findet sich ebenfalls im ersten Buch der Iliade. Achilles ist von Agamemnon auf das schwerste gekränkt worden. Darum fleht er zu seiner Mutter, der Meeresgöttin Thetis, sie möchte Zeus bitten, Agamemnon und die Griechen hierfür zu strafen. Thetis begibt sich in den Olymp hinauf und erinnert Zeus an den Dienst, welchen sie ihm einst in peinlicher Lage erwiesen habe, als die Götter ihn vergewaltigten und in Fesseln schlugen. Sie habe ihm nämlich den hundertarmigen Riesen Briareos zu Hilfe in den Olymp geschickt. Dieser habe durch sein bloßes Erscheinen den Göttern so imponiert, daß sie Zeus sofort von den Fesseln befreiten. Und in der Tat, Zeus vergilt der Thetis diesen Dienst mit einem Gegendienst, indem er ihre Bitte erfüllt. Also Do-ut-des-Religion in aller Form.

Daß die Griechen die Frömmigkeit als einen Gebets- und Opferdienst an die Gottheit auffaßten, das beweist die ganze griechische Kulturgeschichte, angefangen von Homer bis herab auf Demosthenes. Alle wichtigen Handlungen des öffentlichen und privaten Lebens waren durch Gebet und Opfer geweiht. Demosthenes beginnt seine Kranzrede mit einer feierlichen Anrufung aller Götter und Göttinnen.

Es erübrigt uns noch, einige falsche ethische Anschauungen, wie sie in den Euthyphron hineingetragen wurden, zu berichtigen.

In seiner Einleitung zu Euthyphron in der Uebersetzung von Hieronymus Müller stellt Karl Steinhart die These auf, das Verhältnis der Menschen zu den höheren Mächten, zu den Göttern, sei in frühester Zeit auf dem Wege eines Vertrages geregelt worden. Die Menschen hätten nämlich geglaubt, sich nur auf dem Wege des Vertrages vor den gefürchteten höheren Gewalten sicher stellen zu können. „Der ganze Opferkultus“, sagt Steinhart, „dieser Mittelpunkt der alten Götterdienste, mit ihren vielgestaltigen, unabänderlichen Symbolen und Gebräuchen, hatte seinen Grund in jener Vorstellung von einem Vertrag zwischen Göttern und Menschen, in welcher auch die Ansichten der Alten vom Gebete wurzeln. Wie die Religion der alten Völker überhaupt, so sei auch die Religion der Griechen auf diesem Wege entstanden.“

Diese Auffassung vom Ursprung der Religion ist nur eine Erweite-

rung der Theorien von Thomas Hobbes und J. J. Rousseau, welche den Staat auf dem Wege des Vertrags entstehen lassen. Wie diese zwei Philosophen auch nicht den Schein eines Beweises für ihre Theorie beibringen können, so kann auch Steinhart seine These durch keinen Beweis erhärten. Es ist eine ganz willkürliche Annahme, ein Fictum und nicht ein Factum. Wie die Entstehung des Staates, so ist auch die Entstehung der Religion in der Natur des Menschen begründet. Wie der Mensch nach Aristoteles ein von Natur soziales Wesen ist, so ist er auch ein von Natur religiöses Wesen. Wie wir bei allen Völkern aller Zeiten staatliche Gebilde, wenn manchmal auch in primitiver Form, finden, so finden wir bei allen Völkern Religion, wenn manchmal auch in primitiver Form. Gebete und Opfer verrichten die Menschen nicht auf Grund eines Vertrages mit den Göttern, sondern im Bewußtsein ihrer Abhängigkeit, ihres Schuldbewußtseins, ihrer Unzulänglichkeit und Beschränktheit gegenüber den Göttern.

Wenn Steinhart den Euthyphron als Vertreter des „bürgerlichen Rechtes“ gegenüber den Göttern bezeichnet, ihn als Verteidiger jener Buchstabenfrömmigkeit der unbedingten Anhänger des alten Götterglaubens hinstellt, während er in Sokrates den Anwalt „des heiligen, den Menschen eingepflanzten, göttlichen Rechtes“ erblickt, so kann man sich mit dieser Ansicht ganz gut einverstanden erklären. Aber abzulehnen ist die Art und Weise, wie Steinhart die prinzipielle Frage des Verhältnisses des bürgerlichen, d. h. des menschlichen Rechtes zum göttlichen Rechte löst. Steinhart läßt nämlich das göttliche Recht aus dem menschlichen sich entwickeln und stellt sich so auf den Standpunkt der modernen Positivisten. Er schreibt: „So bildete sich bei den alten Völkern allmählich der Gedanke eines neben dem menschlichen Rechte hergehenden und vielfach in dieses eingreifenden göttlichen Rechtes aus, dessen Bestimmung da, wo ein mächtiger Priesterstand seinen Lebensberuf in der Regelung dieser Verhältnisse fand, mit der engherzigsten Kleinlichkeit festgestellt und in ein starres System unwandelbarer Formen gebannt wurde. Aber auch in solchen Staaten, in denen, wie in den meisten griechischen, das Priestertum sich weder zu einer Kaste noch zu einem eigentlichen Stande entwickeln konnte, und daher das religiöse Herkommen mehr durch Ueberlieferung als durch geschriebene Formeln fortgepflanzt wurde, bestand neben dem bürgerlichen Rechte eine nach Inhalt und Form von demselben gesonderte Sphäre des göttlichen Rechtes. Doch gab es einzelne Punkte, in denen beide Kreise sich berührten und das bürgerliche Recht zur Sphäre des göttlichen erhoben wurde.“

Dagegen ist zu sagen, daß das göttliche Recht sowohl zeitlich als auch seinem Werte nach das menschliche Recht überragt; daß das göttliche Recht nicht aus dem menschlichen, sondern umgekehrt, daß

das menschliche Recht aus dem göttlichen entstanden ist. Das göttliche Recht ist ewig, wie Gott selbst, das menschliche Recht ist in der Zeit mit der Erschaffung des Menschen entstanden. Sophokles spricht in seiner Antigone von „ungeschriebenen und untrüglichen Gesetzen der Götter, die ewig leben“. Das göttliche Recht steht höher als das menschliche Recht, es ist Maßstab, Norm und Richtschnur des menschlichen Rechtes. Das hat schon der alte Heraklit ausgesprochen in den bekannten Worten: „Alle menschlichen Gesetze nähren sich von dem einen, dem göttlichen“. Wieder ist es Sophokles, der in seiner Antigone den Gedanken aussprechen läßt, daß das göttliche Gesetz höher steht als das Staatsgesetz.

Endlich scheint uns noch folgende Stelle aus der Einleitung Steinharts zum Euthyphron einer Berichtigung zu bedürfen: „Wie es in jenen Zeiten, wo ein alter Glaube allmählich abstirbt und einer höheren, auf dem Wege des Denkens gewonnenen Ansicht von den göttlichen Dingen Platz macht, nie an Leuten fehlt, die mit echter oder erkünstelter Begeisterung die Wahrheit der alten Lehren, deren Schwäche und Widersprüche sie selbst sich nicht mehr verbergen können, zu verteidigen, sie in ein System zu bringen, auf dem Wege der Reflexion durch mehr oder weniger geistreiche Auslegungen und klügelnde Deutungen wieder zu beleben und dem Volke mundgerecht zu machen bemüht sind, so trat auch zur Zeit des Sokrates unter den gebildeten Verteidigern der Volksreligion besonders ein Mann hervor, Euthyphron, ein Rechtgläubiger vom reinsten Wasser.“

Wenn Steinhart in diese ganz allgemein gehaltene Stelle auch das Christentum einbezieht, das, wie gegenwärtig ja vielfach behauptet wird, durch Errungenschaften aus allen Wissensgebieten an Boden verloren und wissenschaftlich nicht mehr haltbar sein soll, so ist zu bemerken, daß das Christentum durch die Wissenschaft und namentlich die Naturwissenschaften nichts verloren, sondern nur gewonnen hat, indem es die Gottesbeweise mit viel reichem Material ausstatten kann, als dies in früheren Zeiten der Fall war. Dadurch, daß man das Werk eines Künstlers genau prüft und studiert, verliert der Schöpfer des Kunstwerkes doch nichts, sondern er kann nur gewinnen. Wenn man nun aus dem Kunstwerke Gottes, das in der sichtbaren Natur vor uns liegt, mehr herausgefunden hat als die früheren Zeiten, so kann der Schöpfer desselben nicht verlieren.

Wenn Steinhart in einer Anmerkung von der „zunehmenden Erkenntnis der unabänderlichen Naturgesetze“ spricht, „welche zu allen Zeiten der Herrschaft eines falschen Glaubens ein Ende gemacht hat“, so ist zu sagen, daß die Naturgesetze zwar konstant wirken, daß sie aber nicht absolute unabänderlich sind. Gott, der Schöpfer der Naturgesetze,

kann dieselben nach seinem Gutdünken augenblicklich suspendieren, d. h. er kann Wunder wirken. Das Christentum hat neben den Naturgesetzen ganz gut Platz.

b) Euthyphron im Lichte der christlichen Ethik.

Mit Recht ist darauf hingewiesen worden, daß unser Dialog auch für die heutige Zeit an Wert und Bedeutung nichts eingebüßt hat. Beschäftigt er sich doch mit einem Problem, das den Menscheng Geist von jeher in Anspruch genommen hat und namentlich im religiösen Wirrwarr der modernen Zeit von großer Aktualität ist. Von allen ethischen Begriffen gibt es keinen, der für die Gestaltung des Lebens der einzelnen Menschen und ganzer Völker von so großer Bedeutung ist wie der Begriff der Frömmigkeit. Denn er regelt den ersten und wichtigsten Pflichtenkreis des Menschen, das Verhältnis des Menschen zu Gott.

Die Anknüpfungspunkte, die der Dialog für den christlichen Philosoph und Denker bietet, sind so zahlreich, daß wir nur die wichtigsten hervorheben können.

Vor allem kommt im Euthyphron der große Gedanke zum Ausdruck, daß die Ethik mit der Religion unlösbar verbunden ist, daß es ohne Religion keine wahre Sittlichkeit geben kann, daß deshalb die sogenannte unabhängige Ethik oder Laienmoral ein Unding ist. Der Dialog zeigt ferner den endlichen Menschen in Zusammenhang mit dem unendlichen Gott, zeigt, daß der Mensch den Maßstab der Sittlichkeit nicht in sich selbst herumträgt, sondern daß er sich in seinem sittlichen Handeln nach einem über diese Zeit hinausliegenden Maßstab zu richten hat, nach einem Maßstab, welcher ewig und unveränderlich ist, entzogen den Launen und Leidenschaften der Menschen. Freilich hat Platon den Maßstab der Sittlichkeit, der in letzter Linie die Wesenheit Gottes ist, nicht aufgestellt und nicht aufstellen können, weil ihm die Offenbarung fehlte, allein angedeutet ist der Gedanke, daß die Moral nicht autonom, sondern theonom sein muß. Ueberall im Dialog wird die Frömmigkeit in Verbindung mit den Göttern gebracht nicht bloß vom reaktionären Euthyphron, sondern auch vom fortschrittlichen Sokrates.

Weiter ist im Dialog der wichtige Gedanke ausgesprochen, daß die Religion das ganze Leben des Menschen, das individuelle und das gesellschaftliche Leben durchdringen soll. Nicht bloß der Einzelne hat seine Handlungen nach religiösen Gesichtspunkten zu prüfen und zu beurteilen, sondern auch die Familie und der Staat. Letzteren Gedanken läßt Platon den Euthyphron klar aussprechen in den Worten: „Die Frömmigkeit erhält die einzelnen Familien und die Gemeinwesen der

Staaten, während das Gegenteil hievon, die Gottlosigkeit, alles umstürzt und zu Grunde richtet.“ Wenn puritanische Erklärer die Kraft und Bedeutung dieser Stelle dadurch abzuschwächen suchen, daß sie in Gebet und Opfer, wodurch sich die Frömmigkeit ausspricht, nur äußere scheinheilige Handlungen ohne innere, wahre, fromme Gesinnung erblicken wollen, so ist zu bemerken, daß sich der natürliche, unverdorbene religiöse Sinn im Menschen von jeher durch Gebet und Opfer geäußert hat, denn wovon das Herz voll ist, davon geht der Mund über. Auch Steinhart kann sich nicht enthalten, die schöne Stelle abzuschwächen, wenn er schreibt: „Wie die Scheinfrommen aller Zeiten setzt er die Frömmigkeit lieber in die äußerlichen Werke des Opfern und Betens, und es ist eine oft gehörte Redewendung, wenn er pathetisch ausruft, daß ohne dergleichen Werke weder die Familie noch der Staat bestehen könne, sondern Auflösung und Umsturz derselben eintreten müsse.“ Beten und Opfern sind keine scheinfrommen Handlungen, sondern sind in der körperlich-geistigen Natur des Menschen begründet. Der Mensch ist nämlich kein rein geistiges Wesen, sondern er ist ein sinnlich-geistiges Wesen und fühlt als solches das Bedürfnis, seinen Gedanken einen Körper zu geben durch die Sprache und durch sinnliche Handlungen. Ein übertriebener religiöser Puritanismus, dem Steinhart zu huldigen scheint, ist durch den unvoreingenommenen, gesunden Sinn des Volkes stets korrigiert worden. Ferner paßt dem Liberalismus, der die Religion als „Fremdkörper“ im Staate betrachtet, der kräftige Satz des Euthyphron, der übrigens auch die Zustimmung des kritischen Sokrates findet, nicht recht in sein System und muß deshalb entsprechend abgeschwächt und lediglich als Scheinfrömmigkeit und hohles Pathos taxiert werden.

Und ist der Dialog nicht auch ein Bild unserer Zeit? Sokrates, der die athenische Jugend zur Frömmigkeit und zur wahren Gottesfurcht erziehen wollte, wurde vor Gericht verklagt und zum Tode verurteilt, während man den Sophisten trotz ihrer für die Sittlichkeit geradezu verderblichen Ansichten volle Lehrfreiheit gewährte. In ähnlicher Weise tritt unsere moderne Zeit dem Christentum, das allein eine solide Jugenderziehung vermittelt und die sicherste Grundlage für eine geistliche Entwicklung der Familie und des Staates bildet, vielfach feindselig gegenüber und sucht seinen Einfluß im privaten und öffentlichen Leben zu unterbinden, während man den Ideen des Umsturzes nicht nur freien Lauf läßt, sondern selben sogar Vorschub leistet. Meletos schießt seine Pfeile aus dem Geheimen und Dunkeln gegen Sokrates ab, er ist eine so obskure Persönlichkeit, daß ihn nicht einmal der stadtbekannte Euthyphron kennt. In ähnlicher Weise sind auch heute dunkle, geheime Gesellschaften am Werke und arbeiten fieberhaft daran, den Einfluß des Christentums zu untergraben.

Und ist die erste Definition, welche das Wesen der Frömmigkeit in die Verfolgung des Missetäters setzt, später nicht zur traurigen Wirklichkeit geworden? Haben die Juden mit Berufung auf ihre Religion nicht Christus als Missetäter verfolgt und ans Kreuz geschlagen? Haben die römischen Kaiser nicht das aufstrebende Christentum bekämpft, um die heidnische Staatsreligion zu retten? Wird nicht auch heutzutage die katholische Kirche im Namen der „wahren Religion“ im offenen und geheimen Kulturkampf verfolgt?

Wenn Euthyphron mit Widerwillen gewahr wird, daß seine Prämissen zur Auffassung der Religion als eines Handels- und Schachergeschäftes führen, wie oft ist die Religion zu einer reinen Geschäftssache erniedrigt worden, so daß man von einem Geschäftschristentum und von einem Geschäftskatholizismus sprechen konnte? Wie oft ist die Religion, die freie Tochter Gottes, zur Dienerin und Magd des Staates herabgewürdigt worden, eine Rolle, die im Ausdruck: „Die Religion als Leitseil des Staates“ eine zwar triviale, aber zutreffende Bezeichnung erhalten hat.

Doch wie viele Anknüpfungspunkte der Dialog auch an das Christentum und die Religionsgeschichte überhaupt hat, so ist sein ethischer Ertrag doch sehr mangelhaft, wenn wir ihn mit der erhabenen Ethik des Christentums zusammenhalten. Was der platonischen Ethik fehlt, das ist der richtige Gottesbegriff und der richtige Einblick in das Wesen des Menschen. Gott und Mensch sind ja die beiden Pole, um welche die Ethik sich bewegt. Dadurch, daß Platon Gott als maßgebenden Faktor der Ethik anerkennt, unterscheidet er sich vorteilhaft von den modernen Ethikern, die seit Kant die Ethik ganz auf den Menschen stellen. Aber wie dürftig ist die Gotteserkenntnis Platons! In unserem Dialog ist sie fast nur negativer Natur, indem er die unwürdigen Attribute, welche der Volksglaube der Gottheit beimaß, als ihrer unwürdig in Abrede stellte. Allein in das innere Wesen der Gottheit führte uns Platon nicht ein und konnte uns nicht einführen, dazu bedurfte es „eines göttlichen Wortes, das uns hierüber belehrt“, wie Platon selbst in seinem Phädon uns sagt. Zwar können wir aus den Ausführungen gegen Ende des Dialogs schließen, daß Platon Gott als gut auffaßt, weil die Menschen alles Gute von ihm empfangen, allein dies ist das einzige positive Attribut, welches wir aus dem Dialog über die Gottheit erfahren. Ja nicht einmal der Monotheismus springt aus dem Dialog klar hervor, denn Platon spricht meistens von „Göttern“.

Wohl ist es eine schöne Auffassung Platons, ja die höchste, welche das Heidentum kennt, daß das Menschenleben ein Gottesdienst sein soll, allein wie mangelhaft ist die Begründung hiefür, welche der Dialog latent enthält! Weil Gott gut ist, so lautet die Begründung, darum muß

der Mensch an sich und an seinem Nebenmenschen das Gute zu verwirklichen suchen, und in der Förderung des Guten besteht eben der Gottesdienst des Menschen. Wie ungleich tiefer ist die Auffassung des Christentums, wenn selbes vom Menschen als einem Diener Gottes und vom Menschenleben als einem Gottesdienst spricht! Nach dem Christentum ist der Mensch seinem innersten Wesen nach ein Diener Gottes, weil er ganz von Gott abhängig ist mit allen seinen Fibern und Fasern, dem Leib und der Seele nach, weil er keinen Augenblick leben kann ohne die erhaltende und schützende Hand Gottes. Die wahre Dienerschaft des Menschen gegen Gott beruht also auf dem Dogma der Schöpfung des Menschen und der Erhaltung und Fürsorge für den Menschen vonseite Gottes. Wenn der Mensch auch sein ganzes Leben einsetzen würde, das Gute an sich und an der Menschheit zu fördern, täte dies aber nicht im Bewußtsein seiner gänzlichen Abhängigkeit von Gott, dem er alle seine leiblichen und geistigen Kräfte verdankt, so wäre dies kein wahrer Gottesdienst. Und wie weit ist es bis zur Auffassung des Christentums, daß der Dienst des Menschen gegenüber Gott nicht ein Dienst knechtischer Furcht, sondern ein Dienst der Liebe ist, wie ihn der hl. Paulus im dreizehnten Kapitel des ersten Korintherbriefes so begeistert schildert! Im Heidentum wußte der Mensch noch nicht, wie er Gott dienen soll, um Gott wohlgefällig zu sein, daher die abgeschmackten und lächerlichen Verirrungen im heidnischen Kultus, das Christentum aber bestimmt ganz genau, wie der Mensch Gott dienen muß, damit sein Dienst Gott wohlgefällig sei.

Ebenso mangelhaft wie die Auffassung Gottes, ist auch die Auffassung des Menschen im Dialog. Zwar läßt Platon den Euthyphron die Ansicht aussprechen, daß es „lächerlich“ ist, einen Unterschied zu machen zwischen einem getöteten Fremden und zwischen einem getöteten Hausgenossen. Aber die Begründung, die Euthyphron hiefür gibt, ist ganz unstichhaltig. Er begründet nämlich die Gleichheit zwischen dem ermordeten Fremden und Hausgenossen mit der Schuldbefleckung, welcher der Mörder in beiden Fällen in ganz gleicher Weise anheimfällt und von der er durch gerichtliche Strafe entsühnt werden muß. Den wahren Grund, warum der Fremde und der Einheimische, der Barbar und der Grieche, der Grieche und der Jude, als Mensch gleich zu stellen ist, hat erst das Christentum verkündet, indem es der Menschheit wieder den großen, verloren gegangenen Gedanken der Uroffenbarung zum Bewußtsein brachte, nämlich, daß alle Menschen einen gemeinsamen Schöpfer im Himmel und einen gemeinsamen Stammvater auf Erden haben. Ueberhaupt geht aus anderen Stellen des Dialogs hervor, daß der Fremde als rechtlos betrachtet wurde, und der Sklave nur insofern den Rechtsschutz seines Herrn genoß, als er Eigentum seines Herrn war,

wie etwa ein Stück Vieh oder ein Handwerkszeug; vom Adel und der Würde des Menschen keine Spur! Den Tagelöhner, der in einem zweifachen Rausch, im Rausch des Weines und des Zornes einen Sklaven erschlug, also, streng genommen, für seine Handlung gar nicht zu rechnungsfähig war, läßt man in einer Grube verhungern und erfrieren. Mit Ausschaltung aller moralischen und rechtlichen Faktoren urteilt man einfach: „Der Tagelöhner hat das Eigentum seines Herrn vernichtet. Wenn nun diese Vernichtung den Tod des Vernichters zur Folge hat, so ist das ganz in der Ordnung.“ Nebenbei bemerkt, wollen wir damit nicht der Abschaffung der Todesstrafe das Wort reden. Denn wir haben in unserem Falle nicht vorsätzlich überlegten Mord, für welchen allein die Todesstrafe ausgefällt wird, sondern Totschlag, d. h. in der Aufwallung der Leidenschaft verübten Mord, für welchen das moderne Recht die Todesstrafe nicht kennt.

I. Einleitung

Man hat im Dialog eine ganze Reihe verschiedener Zwecke finden wollen. Einige Philosophen haben ihn als ein Mittel zur Darstellung der verschiedenen Auffassungen über das Wesen der Dinge oder über die Religion, wie sie von den Griechen zur Zeit Platons herrschten, angesehen. Andere sehen im Dialog eine Art von Satire, die an die Götter und an die Menschen gerichtet ist, um sie zu belehren und zu ermahnen. Wieder andere legen dem Dialog eine pädagogische Funktion bei, indem sie behaupten, der Dialog sei ein Mittel, um die Schüler zur Teilnahme an einer philosophischen Unterredung zu bewegen.

Es ist nun kein Zweifel, daß alle diese Zwecke im Dialog zu finden sind. So kann Platon seinen Lesern ein Bild von der Wirklichkeit in der Ideenwelt zeigen, so kann er sie auch zu einer kritischen Betrachtung der verschiedenen Auffassungen über das Wesen der Dinge anregen. Und schließlich kann er durch den Dialog seine Schüler zu einer Teilnahme an einer philosophischen Unterredung bewegen.

So sind auch im Dialog die verschiedenen Zwecke zu finden. Platon hat im Dialog eine ganze Reihe verschiedener Zwecke gefunden. Einige Philosophen haben ihn als ein Mittel zur Darstellung der verschiedenen Auffassungen über das Wesen der Dinge oder über die Religion, wie sie von den Griechen zur Zeit Platons herrschten, angesehen. Andere sehen im Dialog eine Art von Satire, die an die Götter und an die Menschen gerichtet ist, um sie zu belehren und zu ermahnen. Wieder andere legen dem Dialog eine pädagogische Funktion bei, indem sie behaupten, der Dialog sei ein Mittel, um die Schüler zur Teilnahme an einer philosophischen Unterredung zu bewegen.

III. Aesthetische Wertung.

Platons Dialoge sind nicht trockene, wissenschaftliche Abhandlungen rein spekulativen Charakters, sondern Lebens- und Seelengemälde, voll Naturwahrheit und dramatischer Bewegung. Man hat deshalb Platon den Dichterphilosophen und seine Dialoge philosophische Dramen in Prosa genannt. Seine Werke sind deshalb nicht bloß als philosophische Essays, sondern auch als Erzeugnisse der Kunst zu würdigen.

Was wir in seinen großen Dialogen, Symposion, Phädon, Phädrus, Gorgias und Protagoras finden, das spiegelt sich in miniature auch im Euthyphron wieder: *Einheit der Idee, szenische Einkleidung, lebensvolle Charakteristik der Hauptpersonen, Benützung der Mythologie und Poesie zur Illustration der philosophischen Wahrheit.* Wir behandeln diese künstlerischen Momente des Dialogs der Reihe nach.

1. Einheit der Idee.

Man hat im Dialog eine ganze Reihe verschiedener Zwecke finden wollen. Einige betrachten ihn als ein Kulturbild, als einen Kulturausschnitt der griechischen Geschichte, nämlich als die Darstellung der verschiedenen Auffassungen über das Wesen der Frömmigkeit oder der Religion, wie sie bei den Griechen zur Zeit Platons herumgetragen wurden. Andere sehen im Dialog eine Apologie des Sokrates, der angeklagt wurde, daß er neue Götter einführe und die Jugend verderbe. Wieder andere legen dem Gespräch lediglich methodologischen Charakter bei, indem sie behaupten, der Dialog sei ein Schulbeispiel für die logische Behandlung einer spekulativen Frage.

Es ist nun gar kein Zweifel, daß alle diese Zwecke im Dialog gegeben sind. So ideal Platon schreibt, treibt er in seinen Gesprächen doch nicht Ideologie, sondern stellt selbe stets auf den Boden der Wirklichkeit. Wenn er auch in einzelnen Digressionen sich von der Wirklichkeit entfernt, so vermag dies dem Ganzen keinen Eintrag zu tun.

So sind auch im Euthyphron die verschiedenen Definitionen von Frömmigkeit nicht aus der Luft gegriffen, sondern waren im traditionellen Glauben der Griechen begründet. Was für eine verkehrte Auffassung von Frömmigkeit herrschte, das bringen zwei konkrete Fälle zur Anschauung. Da ist ein junger, unerfahrener Mensch, Meletos mit Namen, dem kaum der Bart zu sprossen beginnt. Dieser spielt sich als Retter des Vaterlandes auf, indem er den siebzigjährigen Sokrates, der sein ganzes Leben in selbstloser Weise im Dienste der Gottheit und

seiner Vaterstadt hingebracht hat, vor Gericht als Jugendverderber und als Religionsfeind verklagt. Sokrates will nämlich seine sittlich tief gesunkene Vaterstadt zur wahren Frömmigkeit zurückführen. Aber gerade diese Tätigkeit ist in den Augen des unreifen Jünglings ein Attentat auf die Grundlagen des Staates. Und da ist ein anderer schwärmerischer, exaltierter Mensch, der sich allein im Besitz der wahren Frömmigkeit glaubt und dabei mit Verletzung jeder Pietät seinen eigenen alten Vater in einer recht zweifelhaften Sache vor Gericht als Mörder verklagt. Durch diese beiden Fälle will Platon zeigen, daß im damaligen Athen über das Wesen der Frömmigkeit große Verwirrung herrschte und zugleich die Notwendigkeit dartun, über diesen Begriff volle Klarheit zu schaffen. Wie neben diesen beiden konkreten Fällen die Volksanschauung über Religion im Dialog zum Ausdruck kommt, ist weiter oben dargelegt worden. Es ist also gar kein Zweifel, daß uns der Dialog ein Bild von den religiösen Anschauungen des griechischen Volkes gibt, ein Ausschnitt aus der Religionsgeschichte der Griechen ist, allein der Hauptzweck des Gespräches ist dies nicht.

Andere wollen dem Dialog eine ausschließlich apologetische Tendenz beimessen. Das Ziel des Dialogs sei die Verteidigung des Sokrates gegen seine Ankläger und Richter. Platon habe durch dies Gespräch der Anklage gegen seinen Lehrer die Spitze abbrechen und dessen Verteidigungsrede vor den Richtern wirksam einleiten wollen. Dieser apologetischen Tendenz zu Liebe habe Platon die beiden zeitlich auseinanderliegenden Anklagen, von denen in der Einleitung die Rede ist, zusammengedrückt. Denn der Prozeß gegen Sokrates fällt in das Jahr 399 vor Christus, während der Vorfall, der das Substrat der Anklage des Euthyphron bildet, nämlich der Mord auf der Insel Naxos, sich unbedingt vor dem Jahre 404 ereignet haben muß, da die Athener gezwungen waren, infolge des unglücklichen Ausganges des peloponnesischen Krieges alle ihre Kleruchien aufzugeben. So liegen also zwischen dem Prozeß des Sokrates und dem des Euthyphron tatsächlich fünf Jahre, und die Gleichzeitigkeit der Prozesse ist eine willkürliche Fiktion Platons, mit der er den Zweck verfolgt, die Rechtgläubigkeit des Sokrates gegenüber seinen Anklägern und Richtern durch einen so rigorosen und in religiösen Dingen so gründlich eingeweihten Mann, wie Euthyphron ist, feststellen zu lassen. Aber auch abgesehen vom Autoritätsbeweis, welchen Platon für die Rechtgläubigkeit seines Lehrers beibringt, zeigt er noch überdies, daß derselbe eine viel tiefere und gründlichere Kenntnis vom Wesen der Frömmigkeit besitzt als Euthyphron. Die Definition, daß das Fromme ein Teil der Gerechtigkeit gegen Gott ist, und daß diese Gerechtigkeit sich dadurch auswirkt, daß der Mensch der Gottheit bei der Durchführung des Guten in der Welt seine Dienste leiht, kommt

wesentlich durch Sokrates zustande. Weil nun Sokrates einen richtigen Begriff von Frömmigkeit hat, besitzt er auch die wahre Tugend der Frömmigkeit; denn Tugend ist nach Platon Wissen, wer weiß, was fromm ist, der ist auch fromm. So unbestritten nun die apologetische Tendenz des Dialogs ist, so kann sie doch unmöglich das Hauptziel desselben sein. Denn abgesehen davon, daß von der Anklage des Sokrates nur in der Einleitung und am Schlusse die Rede ist und dieselbe in der eigentlichen Abhandlung nur leise gestreift wird, hätte es Platon doch möglichst ungeschickt angestellt, seinen Lehrer gegen die Anklage wirksam in Schutz zu nehmen. Eine wirksame Verteidigung hätte nicht nur die klare und unzweideutige Herausstellung des Wesens der Frömmigkeit bedingt, sondern auch einen kräftigen Hinweis auf die Tatsache erfordert, daß Sokrates in seinem ganzen Leben das Ideal der wahren Frömmigkeit zur Darstellung bringt, indem er sein Leben als einen der Gottheit geweihten Dienst auffaßt, wie er das in der Apologie des weiteren auseinanderlegt. So kann sich der Zweck des Dialogs unmöglich in der Apologie des Sokrates erschöpfen. Uebrigens ist die These Platons, daß die Tugend ein Wissen ist, und daß derjenige, der weiß, was Frömmigkeit ist, auch fromm ist, nicht richtig. Die Tugend ist eine Eigenschaft der Seele, die nicht durch Wissen, sondern durch Handeln erworben wird.

Es ist endlich gar kein Zweifel, daß die methodologischen Erörterungen des Dialogs bei weitem den größten Raum beanspruchen. Wir erinnern nur an die Definitionen von Frömmigkeit, die aufgestellt und weitläufig analysiert werden, an die ausgedehnte Anwendung der Induktion, an die umständliche Deduktion, die notwendig ist, um Wesen und Eigenschaft eines Dinges festzustellen usw. So ist die Ansicht derer erklärlich, welche im Gespräche ein Beispiel angewandter Logik erblicken und die zentrale, dominierende Stellung des Begriffes Frömmigkeit in demselben daraus erklären, daß die Regeln der Logik an diesem Begriffe zur Anschauung gebracht werden wollen. Die wissenschaftliche Methode steckte damals noch in den Kinderschuhen, die logischen Regeln mußten erst entdeckt und formuliert werden. Daher der vielfach umständliche Weg, auf dem Platon den Leser zum Ziele führt und der uns heute, wo wir bequem auf den seit Jahrhunderten ausgetretenen Geleisen wissenschaftlicher Methodik wandeln, so fremdartig anmutet. Allein trotz der hervorragenden Rolle, welche die methodologischen Erörterungen im Dialog spielen, können selbe nicht der Hauptzweck der Abhandlung sein.

Den Hauptzweck, die Grundidee des Gespräches, haben schon die alten Alexandriner Gelehrten erkannt, welche die platonischen Schriften geordnet und herausgegeben haben. Sie gaben unserem Dialog den Titel: „Ethyphron oder über die Frömmigkeit, eine wissenschaftliche Unter-

suchung“. Die drei besprochenen Zwecke, der kulturhistorische, apologetische und methodologische Zweck sind im Gespräche zwar unzweifelhaft enthalten, aber als Nebenzwecke, welche dem Hauptzweck untergeordnet sind. Dieser Hauptzweck, um den sich das ganze Gespräch dreht, ist die Bestimmung des Begriffes der Frömmigkeit. Dieser Zweck tritt vom Schluß des fünften Kapitels an so entschieden in den Vordergrund und wird noch im dramatisch bewegten Schluß so ausdrücklich festgehalten, daß es ganz unbegreiflich ist, wie selbst angesehene Platonforscher denselben verkannt haben. Wie oft führt Sokrates den flatterhaften Euthyphron, der in echt sophistischer Art immer wieder vom Thema abzuschweifen sucht, auf die richtige Fährte zurück, es handle sich nicht um eine fromme Tat, auch nicht um eine Eigenschaft des Frommen und Unfrommen, sondern um das Wesen der Frömmigkeit.

Es handelt sich nun darum, zu zeigen, wie die drei oben geschilderten Nebenzwecke sich dem Hauptzweck eingliedern, beziehungsweise unterordnen. Da wird zu sagen sein, daß die abenteuerlichen Ansichten über das Wesen der Frömmigkeit im damaligen Athen die Notwendigkeit nahe legten, den Begriff der Frömmigkeit einmal gründlich zu untersuchen und zu analysieren, und daß die Verteidigung des Sokrates gegen die Anklage auf Asebie das notwendige Ergebnis des Gespräches bildet.

So ist also der ganze Dialog von einer einheitlichen Idee getragen, nämlich von der Bestimmung des Wesens der Frömmigkeit. Die kulturhistorische Einleitung verhält sich zu dieser Idee, wie die Ursache zur Wirkung, die logischen Erörterungen sind die realisierenden Mittel zur Darstellung dieser Idee, und die Verteidigung des Sokrates ist die natürliche Folge der Entwicklung dieser Idee. „Einheit in der Mannigfaltigkeit“, diese aesthetische Anforderung an jedes Kunstwerk, finden wir also in Platons Euthyphron glänzend bestätigt.

2. Szenische Einkleidung.

Wie der dramatische Dichter sein Drama nach der Hauptperson des Stückes benennt, so auch Platon sein philosophisches Drama. Die Person, welche die Handlung in Bewegung setzt und bis zum Schluß in Fluß erhält, ist Euthyphron. Daher führt das Stück nach dieser Person den Namen Euthyphron, wie z. B. Sophokles seine Dramen je nach der Hauptperson Elektra, Ajas, Philoktet usw. nennt.

Und wie der dramatische Dichter sein Stück an einem bestimmten Orte spielen läßt, so gibt auch Platon seinen Dialogen einen lokalen Hintergrund. Im Kriton und Phädon spielt sich die Handlung im Gefängnis des Sokrates, im Protagoras im Hause des Atheners Kallias, im Gorgias im Hause des Kallikles ab. Im Euthyphron geht die Handlung

in der Nähe der Säulenhalle, d. h. des Amtshauses des Archon Basileus vor sich, wo Euthyphron mit Sokrates zufällig zusammentrifft. Der Kasus, welcher beide an dieser Stelle zusammenführt, gibt die Veranlassung und den Ausgangspunkt des Gespräches. Auf diese Weise ist das Auftreten der handelnden Personen wie im Drama nicht unvermittelt, sondern gehörig motiviert. Was im eigentlichen Drama der Prolog ist, das ist in unserem philosophischen Drama die Erzählung der beiden Gerichtsfälle, welche das Substrat, oder, wenn man will, das erregende Moment der Handlung bildet.

Ebenso muß die Exodos oder das Abtreten, wenigstens der einen Person, in unserem Falle, des Euthyphron, gehörig motiviert sein. Hier zeigt es sich so recht augenscheinlich, wie in den platonischen Dialogen das philosophische und künstlerische, das spekulative und aesthetische Moment unzertrennlich miteinander verknüpft sind, und daß das eine zur Erklärung des anderen dient. Man hat sich viel um die Frage herumgestritten, warum Platon den Euthyphron den Begriff der Frömmigkeit nicht klar und bestimmt definieren läßt, da es nur mehr eines Satzes bedarf bis zur endgültigen Definition, sondern warum er diesen Satz den Leser ergänzen läßt. Man hat dabei allerlei Vermutungen ausgesprochen. Der Grund ist eben ein szenischer oder dramaturgischer. Das Ende des Gespräches muß so herbeigeführt werden, daß es den Gesetzen der Wahrheit und Wahrscheinlichkeit nicht widerspricht. Euthyphron hat bereits früher gezeigt, daß er keine Lust mehr hat, nach so vielen mißglückten Irrfahrten das Gespräch noch weiter fortzuführen. Nun, nahezu am Ziele angelangt, irrt Euthyphron neuerdings vom festgebahnten Wege ab und fällt in einen bereits korrigierten Fehler zurück, gibt eine Definition von Frömmigkeit, die schon längst als unhaltbar erwiesen wurde. Das nimmt ihm nun vollends den Mut zur Weiterführung des Gespräches und mit der Entschuldigung, eilends wohin gehen zu müssen, entfernt er sich. So erscheint der Schluß echt künstlerisch als eine natürliche Folge des Charakters des Euthyphron.

Wir haben bereits von Prolog und Epilog unseres philosophischen Dramas gesprochen. Es erübrigt nun noch von der dazwischen liegenden Handlung etwas zu sagen. Selbe zerfällt in zwei Hauptteile. Im ersten Teil ist Euthyphron, im zweiten ist Sokrates die führende Person. Im ersten Teil ist der Stern des Euthyphron im Steigen begriffen, im zweiten Teil sinkt er bis zum Verschwinden, während Sokrates das Feld behauptet. Im ersten Teil dominiert die Scheinweisheit des Euthyphron, im zweiten die wahre Weisheit des Sokrates, im ersten Teil hat Sokrates Mühe, den überbordenden Redestrom Euthyphrons einzudämmen, im zweiten Teil wird Euthyphron immer wortkarger und kleinlaut, bis er schließlich ganz verstummt.

Wie das eigentliche Drama, so weist auch unser philosophisches Drama eine Steigerung auf. Zuerst wird die Frömmigkeit als eine einzelne Handlung definiert, nämlich als Anklage des Vaters wegen Mord; dann wird eine Eigenschaft der Frömmigkeit angegeben, nämlich daß sie etwas ist, was von allen Göttern geliebt wird; schließlich wird das Wesen der Frömmigkeit bestimmt, nämlich, daß sie ein Teil der Gerechtigkeit ist, das Verhältnis der Menschen zu den Göttern regelt. So steigt die Handlung in drei Stufen, die von den Akzidenzien zum Wesen der Sache emporführen.

Doch die Handlung läuft nicht ohne Aufenthalt dem Ende zu, sondern hat wie im eigentlichen Drama retardierende Momente oder Haltpunkte, wo rückblickend der Ertrag der Handlung geprüft und gewertet wird. Im eigentlichen Drama versehen diese Funktion die Chorgesänge, die den Reflex der Handlung wiedergeben. In unserem philosophischen Drama sind zwei retardierende Momente, die beide der Dädalussage entnommen sind und innerlich zusammenhängen. Das eine bildet den Uebergang vom ersten zum zweiten Teil, das andere steht unmittelbar vor dem Ausgang der Handlung und leitet auf denselben über. Das erste retardierende Moment zeigt in scherzhafter Weise, wie Sokrates die Aufstellungen des Euthyphron zum Weichen gebracht, das zweite zeigt, wie Euthyphron selbst seine eigenen Aufstellungen nicht bloß zum Weichen bringt, sondern sie sogar im Kreise herumdreht. So schließt auch dies szenische Mittel eine Steigerung in sich. Wie geistvoll Platon die Dädalussage für seine Zwecke verwertet, werden wir weiter unten sehen.

Wie wir bereits früher kurz andeuteten, haben wir es in unserem Dialog mit einer prinzipiellen Frage zu tun, die lebhaft an die Antigone des Sophokles erinnert. In diesem Prinzipiendrama handelt es sich um das Verhältnis reiner Menschensatzung zum göttlichen Rechte. In ähnlicher Weise hat unser Dialog den Antagonismus zwischen der herkömmlichen, starren Menschensatzung in religiösen Dingen und dem „heiligen, dem Menschen eingepflanzten, göttlichen Rechte“ zum Gegenstand. Wie in der Antigone das menschliche Recht Kreon und das göttliche Recht die Tochter des Oedipus vertritt, so ist in unserem Dialog der Vertreter der Menschensatzung Euthyphron und der Vertreter des göttlichen, ungeschriebenen Rechtes Sokrates. Treffend legt Steinhart diesen Antagonismus in seiner Einleitung zum Euthyphron auseinander, wenn er schreibt: „Dem Gegensatz, in welchen Platon den Euthyphron zum Sokrates treten läßt, liegt ein wahrhaft genialer Gedanke zu Grunde. Die Anklage des Meletos gegen Sokrates, die auf Verführung der Jugend und auf Einführung neuer Götter lautete, mußte in dem Geiste eines Platon, der die sokratischen Lehren mit der kräftigsten Selbständigkeit in

sich aufgenommen und bereits mit einer spekulativeren Weiterbildung derselben den Anfang gemacht hatte, zunächst die Frage hervorrufen, was denn die Frömmigkeit sei, und welche Frömmigkeit dem Begriffe dieser Tugend mehr entspreche, ob jene Buchstabenfrömmigkeit der unbedingten Anhänger des alten Götterglaubens, wie sie Meletos mit seiner Partei verlangte, oder jene in der schönen Harmonie eines reinen und bewußten sittlichen Lebens und in stiller und demütiger, aller Klügelei über verborgene Dinge sich enthaltender Ehrfurcht vor den göttlichen Gewalten und Geboten bestätigte Gottseligkeit, wie er sie bei seinem großen Meister fand. Bei der durch den Drang der Umstände geforderten raschen Lösung dieser Frage stellte nun Platon nach seiner gewohnten Weise, indem er dem Begriffe der Frömmigkeit nachforschte, zugleich zwei Charakterbilder auf, das Bild der wahren, selbstbewußten, tugendhaften Frömmigkeit im Sokrates, und das des falschen, bei aller theologischen Gelahrtheit gedanken- und ideenlosen, hohlen und unfruchtbaren Wahnglaubens im Euthyphron. Aus zwei Gründen aber sah unser Platon in diesem Manne den passendsten Vertreter jener Rechtgläubigkeit, welche die damals in Athen herrschende Partei an Sokrates vermißte. Zunächst darin, weil Euthyphron unter den gelehrten Mythologen oder Theologen jener Zeit wohl der bedeutendste war. Wenn also sogar dessen Wissenschaft von den Göttern nicht neben der Weisheit des Sokrates bestand, vielmehr auch er diesem gegenüber als ein beschränkter und fanatischer Schwätzer erschien, so war damit die ganze Nichtigkeit und Beschränktheit jener Reaktionspartei, die sich ängstlich an abgestorbene Formeln und Fabeln klammerte, um noch eine Zeit lang dem Andrang einer neuen Zeit zu widerstehen, in das hellste Licht gestellt. Dann ist aber auch das sehr fein berechnet, daß Euthyphron durchaus nicht als ein Feind und Verfolger des Sokrates eingeführt wird; er ehrt und achtet ihn, ohne ihn zu verstehen, er erklärt, daß, wer den Sokrates verfolge, die Stadt von ihrem Herde aus zu erschüttern scheine, er will gar nicht an die Möglichkeit der Verurteilung eines solchen Mannes glauben, ja, er stellt ihn auf gleiche Linie mit sich selbst, und die weisen Reden des Sokrates über göttliche Dinge und über sein Dämonium sind ihm ein Seitenstück zu seinen eigenen lächerlichen Weisagungen, den Meletos aber bespöttelt er als einen unbedeutenden Menschen und erklärt, ihn werde er schon, wenn derselbe etwa auch gegen ihn eine Anklage erheben wolle, bei seinen schwachen Stellen anzufassen und viel eher seinerseits gegen ihn aufzutreten wissen. Zwar nimmt er gegen Sokrates den wörtlichen Glauben an die Sagen vom Uranos, Kronos und Zeus und anderen Götterkämpfen in Schutz, aber er ist weit entfernt, diesen wegen seiner Verwerfung dieser Märchen zu verketzern. Er begnügt sich, diesem Unglauben gegenüber seinen eigenen Glauben

und seine, selbst die natürlichsten Gefühle überwindende Frömmigkeit zur Schau zu stellen. Indem also Platon einen Mann, wie dieser Euthyphron war, den Sokrates ohne Verdächtigung anerkennen läßt, deutet er zugleich sehr fein an, daß die von einem jungen, namenlosen, geistig unbedeutenden Menschen, wie Meletos, angestellte Klage eine so nichtige und grundlose sei, daß sie nicht einmal von den ehrlichen und gebildeten Rechtgläubigen gebilligt werden könne. Zugleich konnte er durch die Zusammenstellung des Sokrates mit dem Euthyphron seiner Schrift jenen heiter scherzenden Ton geben, den er unmöglich hätte beibehalten können, wenn er den gehässigen Meletos dem Sokrates unmittelbar als Mitunterredner gegenübergestellt hätte. So aber wird dieser Meletos in der Tat mit einer wohlverdienten Geringschätzung behandelt. Wenige scharfe Züge stellen das wenig ansprechende Bild des aufgeblasenen Jünglings dem Leser in lebendiger Anschaulichkeit vor Augen. Und während er den sonderbaren Euthyphron mit dem heitersten Humor schildert und scherzhaft in dem belehrenden Umgang mit demselben den Sokrates gleichsam eine Bürgschaft für seine eigene Rechtgläubigkeit erblicken läßt, wird er bitter, wenn er des Meletos gedenkt, wie wenn er ihm den an gewisse übel berüchtigte Polizeimaßregeln erinnernden Grundsatz zuschreibt, erst alle Verführer der Jugend auszurotten, ehe er seine Pläne für die Beglückung des Staates verwirklichen könne, oder wenn er von demselben sagt, er könne wohl wissen, wie die Jünglinge verdorben werden. Kaum konnte Sokrates im Gespräch mit einem solchen Gegner eine seiner würdige Rolle spielen. Aber nicht bloß den Gegensatz des falschen und des wahren Wissens von der Frömmigkeit wollte Platon darstellen, sondern auch den Gegensatz der echten und der falschen Frömmigkeit selbst. Die nur in Worten bestehende Frömmigkeit des einen hindert denselben nicht, mit Verleugnung des kindlichen Gefühles seinen Vater wegen eines keineswegs todeswürdigen Verbrechens gerichtlich zu verfolgen, und gerade in diesem unnatürlichen und eitlen Bestreben, das vermeintliche Recht der Götter zu schützen, sieht er den höchsten Triumph seiner Gottseligkeit und gottgefälligen Heiligkeit. Ihm gegenüber erscheint der andere als Verteidiger des heiligen, den Menschen eingepflanzten göttlichen Rechtes, dem die äußere Satzung nie widersprechen darf.“

Wir haben diese lange Stelle absichtlich hiehergesetzt, weil dieselbe nicht bloß die prinzipielle Stellung des Euthyphron und Sokrates im Dialog meisterhaft kennzeichnet, sondern auch eine viel aufgeworfene Streitfrage löst, nämlich die Frage, warum Platon neben Euthyphron nicht auch den Meletos als dritten Mitunterredner am Gespräche teilnehmen lassen. Das Gespräch, so sagen sie, hätte mehr Abwechslung und Leben erhalten, wenn auch ein Vertreter der Sophistik zu Worte

gekommen wäre. Die oben von Steinhart angeführten Gründe für die Ausschließung des Meletos von der aktiven Teilnahme am Gespräch sind sehr zutreffend. Weniger zutreffend ist der Grund, den Steinhart an anderer Stelle anführt, nämlich dem Platon habe es an Zeit gemangelt, für Meletos eine eigene Rolle zu schreiben, da er den Dialog vor der Gerichtsverhandlung des Sokrates fertig stellen wollte. Steinhart rühmt Platon Genialität nach und für einen genialen Mann wäre es ein Leichtes gewesen, ohne allzugroßen Zeitverlust für Meletos eine eigene Rolle auszuarbeiten. Der eigentliche Grund, warum Platon den Meletos bei Seite gelassen hat, ist in der Anlage des Gespräches selbst zu finden. Bei Euthyphron und Meletos handelt es sich nämlich prinzipiell um die gleiche Frage, nämlich um die Frage, ob ihre Anklage eine gerechte und darum eine fromme Handlung ist. Euthyphron ist ebenso der Vertreter des traditionellen Volksglaubens wie der Sophistik. Sein zähes Festhalten an der Tradition findet nicht nur in seiner Beweisführung aus der Mythologie Ausdruck, sondern auch in der Ansicht, daß vom Verbrecher ein Ansteckungsstoff ausgehe, der sich über seine ganze Umgebung verbreite und selbe in den Zorn der Götter hineinziehe. Er sucht damit die Anklage gegen seinen Vater zu begründen, der sofort vor Gericht entsühnt werden müsse, damit auch in seiner unschuldigen Umgebung die Luft rein werde. Als Vertreter der Sophistik offenbart sich Euthyphron dadurch, daß er von einer Behauptung zur anderen, von einer Definition zur anderen überspringt, ohne sich um eine solide Begründung derselben zu kümmern, ja eine solche förmlich perhorresziert, daß er ferner mit prahlerischen Worten seine Weisheit und Wissenschaft auskündigt, allein von wahrer Weisheit und Wissenschaft nichts besitzt. Wie den Sophisten keine objektive Wahrheit feststand, sondern das ganze Gebiet der Wahrheit in steter Veränderung begriffen war, so wird auch Euthyphron nach und nach zu seinem Schrecken gewahr, daß seine Aufstellungen nicht standhalten, sondern ihm davonlaufen, ja sich im Kreise herumdrehen. Der Grund also, warum Platon den Meletos von der Teilnahme am Gespräch ausschließt, ist einfach der, weil er ihn nicht braucht, weil seine Rolle durch Euthyphron suppliert wird. Wenn man in dieser Einspurigkeit eine Beeinträchtigung des Kunstcharakters des Dialogs erblickt, so wäre erst noch die Frage zu lösen, welches die größere Kunst ist, eine Doppelrolle in eine einzige Person zu vereinigen, oder sie getrennt durch zwei Personen spielen zu lassen.

3. Charakteristik der Personen.

Dadurch, daß Platon bestimmte Personen zu Trägern seiner Gedanken macht, gestaltet er seine Dialoge zu lebensvollen und dramatischen

Gebilden. Während er in seinen größeren Dialogen eine ganze Reihe von Personen auftreten läßt, begegnen uns im Euthyphron deren nur zwei, nämlich jene Person, von welcher der Dialog seinen Namen hat, Euthyphron, und Sokrates. Es ist allerdings noch von einer dritten Person die Rede, von Meletos, dem Ankläger des Sokrates, allein diese Person tritt nicht redend und handelnd auf, sondern schaut nur von ferne in die Szene herein. So ist Euthyphron ein Dialog im wahren Sinne des Wortes, ein Zwiegespräch. Wie der dramatische Dichter jede im Drama auftretende Person mit einem bestimmten Charakter auszeichnet und selben bei den Hauptpersonen, beim Spieler und Gegenspieler besonders kräftig herausarbeitet, so ist dies auch bei Platon der Fall. Die Charaktere der beiden Kombattanten, Sokrates und Euthyphron, heben sich scharf von einander ab.

Sokrates ist die typische Figur, wie sie uns bei Xenophon und Platon entgegentritt. Aller Oberflächlichkeit abhold, will er der Sache überall auf den Grund gehen, will nicht bei den Erscheinungen der Dinge stehen bleiben, sondern zum Wesen derselben vordringen. Vor allem ist es ihm darum zu tun, klare Begriffe über die Dinge zu schaffen, als die wichtigste Grundlage für jede wissenschaftliche, insbesondere, philosophische Erörterung. So auch in unserem Dialog. Sokrates begnügt sich nicht mit der Feststellung, daß die Handlung des Meletos und Euthyphron gerecht und darum fromm ist, er begnügt sich auch nicht mit der Angabe einer Eigenschaft des Frommen, nämlich der Gottwohlgefälligkeit, sondern er gibt nicht nach, bis er den Begriff, das innere Wesen des Frommen herausgestellt hat. Das Mittel zur Ausfindigmachung des Begriffes ist die Induktion, welche vom Einzelnen und Bekannten beginnt und zum Allgemeinen und Unbekannten fortschreitet, oder aus dem Bekannten das Unbekannte erschließt. Fast alle Resultate werden in unserem Dialog auf dem Wege dieser sokratischen Lieblingsmethode gewonnen.

Ein anderer Charakterzug des Sokrates ist das Bewußtsein der Unwissenheit. Nach ihm ist die Gottheit allein wahrhaft weise. Die größte Weisheit des Menschen besteht darin, zu wissen, daß er nichts weiß. Deshalb betrachtet er es als Raub an der Gottheit, wenn der Mensch sich weise nennt, der Mensch ist bloß ein Liebhaber der Weisheit, ein Philosophos, eine Wahrheit, die schon Pythagoras gelehrt hat. So gibt Sokrates auch in unserem Dialog vor, in religiösen Dingen ganz unwissend zu sein und begrüßt es deshalb mit lebhafter Genugtuung, von einer so anerkannten Autorität, wie Euthyphron, in die höhere Theologie eingeführt zu werden. Bisher hat er auf die Götterfabeln nichts gegeben, allein wenn Euthyphron sie für wahr hält, so muß sich Sokrates vor der Autorität eines solchen Gewährsmannes beugen. Aber trotz dieser vorgeblichen Unwissenheit ist es doch überall Sokrates, der bei

Platon das Gespräch führt und dasselbe mit seinen Gedanken befruchtet, oder, wenn die Mitunterredner mit ihrem Latein fertig sind, mit neuen Ideen auf den Plan rückt. So auch in unserem Gespräch. Was Euthyphron zur Sache beibringt, läßt sich auf ein Minimum reduzieren, sozusagen der ganze Ertrag des Gespräches ist sokratisches Eigentum.

Damit haben wir auch einen Grundzug sokratischen Wesens berührt, es ist die sokratische Ironie. Denn Ironie heißt in erster Linie Verstellung, und wenn Sokrates Unwissenheit vorschützt, während er doch alle an der Disputation Beteiligten um Haupteslänge an Wissen überragt, so ist das nichts anderes als Ironie, Verstellung. Das Wort Ironie hat aber noch einen anderen Sinn, in der Sprache der Rhetorik heißt es Tropus des Gegenteils und vermag als solcher, glücklich verwendet, großen Effekt zu erzielen. Sokrates feiert und preist den Euthyphron als alles vorauswissenden Seher und großen Theologen, während seine Kurzsichtigkeit und Unwissenheit aus allen seinen Fragen und Antworten herauschaut. Gerade dieser Gegensatz zwischen Wahrheit und Einbildung ist es, welcher die Lektüre des Gespräches so angenehm und genußreich gestaltet. Das Ganze ist auf einen heiteren, scherzenden Ton gestimmt, der im köstlichen Schlußkapitel seinen Höhepunkt erreicht und es uns mit Sokrates fast bedauern läßt, daß das geistvolle Rededuell so plötzlich abgebrochen werden mußte. Wie köstlich ist, um nur ein Beispiel anzuführen, die Bemerkung des Sokrates, daß der Liebende dem Geliebten überall hin folgen muß, wohin immer er vorangeht, d. h. der siebenjährige Sokrates dem jungen Euthyphron, dessen Orakelsprüche eine wahre Liebessehnsucht nach der Wahrheit im Herzen des Greises hervorzaubern.

Damit haben wir auch schon ein gutes Stück vom Charakter des Euthyphron gezeichnet und zugleich gezeigt, daß beide das Gespräch führenden Charaktere auf einander eingestimmt sind, daß die vorgebliche Unwissenheit des Sokrates nur dazu dient, die Pseudoweisheit des Euthyphron leuchten zu lassen, und daß die Scheinweisheit des Euthyphron nur dazu dient, die wahre Weisheit des Sokrates hervortreten zu lassen.

Euthyphron ist in erster Linie Seher. Seher schreiben sich die Befähigung zu, den göttlichen Willen entweder aus gewissen äußeren Zeichen, wie Vogelflug, Eingeweide der Tiere, Begegnungen usw. zu erschließen oder denselben infolge ekstatischer Begeisterung unmittelbar aus sich selbst zu schöpfen. Euthyphron scheint der letzteren Kategorie anzugehören. Das geht auch aus einer Stelle von Platons Kratylos hervor. Auf eine hingeworfene Bemerkung des Sokrates, es sei über ihn, er wisse nicht woher, urplötzlich eine Art Inspiration gekommen, antwortet Hermogenes: „Gewiß, lieber Sokrates, du scheinst mir geradezu wie die Gottbegeisterten urplötzlich Göttersprüche zu verkünden“. Auf

das hin schreibt Sokrates die Prophetengabe dem Umgang mit Euthyphron zu, indem er sagt: „Und den Grund davon, lieber Hermogenes, suche ich darin, daß sie mir vornehmlich durch den Prospaltier Euthyphron zugefallen scheint. Denn von früh an war ich viel mit diesem Manne zusammen und lieh ihm mein Ohr. Der Gottbegeisterte mag aber wohl mit seiner dämonischen Weisheit nicht bloß meine Ohren erfüllt, sondern auch meine Seele ergriffen haben“. Als Seher solchen Schlages tritt Euthyphron auch in unserem Dialog auf. Da er aber als ein von der Gottheit Inspirierter seine Prophezeiungen im Tone der Unfehlbarkeit vortrug und für dieselben absoluten Glauben in Anspruch nahm, so wurde er vom aufgeklärten Teil der Bevölkerung als „ein Verrückter“ verlacht und ausgespottet. Daß man seine tiefe Einsicht in göttliche Dinge ignoriert und ihm als größten Theologen der Welt nicht gebührende Aufmerksamkeit schenkt, kann er noch ertragen, allein ausgelacht zu werden, ist seiner Eitelkeit unausstehlich. Dennoch läßt er sich an seinem Prophetenberuf nicht irre machen, sondern will dem Pöbel damit die Spitze bieten.

Damit haben wir einen Charakterzug des Euthyphron berührt, der im Dialog am kräftigsten hervortritt, nämlich seine lächerliche Großsprecherei über seine tiefen theologischen Kenntnisse, die selbst einen Sokrates in Staunen und Bewunderung setzen würde, wenn er Zeit und Gelegenheit hätte, damit herauszurücken. Aber daran fehlt es leider, an der Zeit, seine Weisheit auszukramen, obwohl ihn Sokrates mehr als eine Stunde lang fast auf den Knien bittet, ihm doch etwas Weniges vom Segen seiner Wissenschaft mitzuteilen. Allein wie der reiche Prasser den Genüssen der Tafel fröhnt und sich um den hungernden Bettler nicht kümmert, so schwelgt auch Euthyphron „im Reichtum seiner Weisheit“, ohne dem nach Wahrheit hungernden Sokrates hievon etwas mitzuteilen. Ja, als die Wißbegierde des Sokrates auf das Höchste gespannt ist und es zur endgültigen Lösung der Frage nur mehr eines Satzes bedarf, macht sich Euthyphron aus dem Staub mit den Worten: „Ein anderes Mal also, lieber Sokrates, denn jetzt muß ich eilends irgend wohin, und es ist für mich Zeit, wegzugehen.“

Während es dem Sokrates bei anderen Personen gelingt, sie durch seine feine Ironie von krankhafter Einbildung zu befreien — wir erinnern an Euthydemos, den Schönen, in Xenophons Memorabilien — ist bei Euthyphron Hopfen und Malz verloren. Er ist am Schlusse der Unterredung in seiner Geheimwissenschaft ebenso eingesponnen wie am Anfang. Im grellen Kontrast zu dieser Blaguiererei mit übermenschlicher Weisheit steht das Geständnis Euthyphrons, daß er dem Sokrates in den primitivsten Aufstellungen nicht zu folgen vermag. Von seiner Kombinationsgabe und seiner weisen Diskretion legt er gleich am Anfang des

Dialogs eine recht zweifelhafte Probe ab, indem er den Sokrates auf gleiche Stufe mit sich selbst stellt, und die Reden des Weisen über göttliche Dinge und über sein Dämonium als Seitenstück zu seinen eigenen lächerlichen Weissagungen betrachtet. Sokrates möge sich trösten mit dem Spruche: „Juvat habere socios“, auch seine ehrwürdige Person sei der Verleumdung, ja dem Hohne des Pöbels ausgesetzt. Ebenso schlecht ist es mit seiner Logik bestellt, der er mit seinen widersprechenden Behauptungen geradezu ins Gesicht schlägt.

Man hat Euthyphron als hyperfrommen Fanatiker bezeichnet. Ein Fanatiker ist ein Mann, der nicht nur kein Jota von seiner Ueberzeugung preisgibt, sondern selbe auch mit allen Mitteln, wenn es sein muß, sogar mit Gewalt anderen Menschen aufzuzwingen sucht. Weder das eine noch das andere ist bei Euthyphron der Fall. Er ist absolut nicht einseitig auf seine Anschauungen festgelegt und läßt es sich gar nicht besonders angelegen sein, selbe zu verteidigen; im Gegenteil, er räumt willig die eine Position nach der anderen. Auch dem Sokrates gegenüber ist er sehr tolerant und läßt dessen geläuterte Auffassung von den Göttern gegenüber der Volksmeinung, die er vertreten soll, sehr wohl gelten. Grundsätzlichkeit ist überhaupt nicht Sache des Prospaltiers. Denn als Sokrates aus den von Euthyphron aufgestellten Prämissen zur allerdings eigentümlichen Definition von Frömmigkeit als „eines Schacherns zwischen Göttern und Menschen“ kommt, da antwortet Euthyphron apathisch: „Ein Schachern ja, wenn du es vorziehst, ihr diesen Namen zu geben.“

So stellt uns also Platon in seinem Euthyphron in Sokrates das Bild des wahren Weisen vor Augen, während der Mann aus dem Gaue Prospalte die Scheinweisheit der Sophisten zur Darstellung bringt. Insoferne sind beide nicht individuelle, sondern typische Gestalten. Sogar die geschäftliche Seite der Sophisten scheint dem frommen Gottesmann Euthyphron nicht fremd gewesen zu sein. Oder enthält nicht jene Stelle, wo Sokrates bemerkt, daß er seine Lehre ohne jede Entschädigung gratis vortrage, eine leise Anspielung auf die Praxis der Sophisten, die sich für ihre Vorträge teuer bezahlen ließen? Enthält sie nicht eine boshafte Anspielung auf die Praxis des Euthyphron, der sich für seine Prophezeiungen, mit denen er so groß tut, wahrscheinlich ebenfalls bezahlen ließ? Die sarkastische Bemerkung des Sokrates, er wünsche nicht, „daß ihm neben der Kunstfertigkeit des Dädalus die Schätze des Tantalus zuteil werden“, scheint diese Vermutung zu bestätigen.

Eine los hingeworfene Bemerkung des Euthyphron, es würde ihm nicht schwer fallen, „die faule Seite“ des Meletos ausfindig zu machen, zeigt, daß der Gottesmann lange nicht so weltabgeschieden und in seinen Spekulationen eingesponnen lebt, wie er den Eindruck erwecken will,

sondern daß er in die Chronique scandaleuse seiner Vaterstadt gründlich eingeweiht ist.

Damit ist ein Charakterzug des Meletos berührt, dessen Persönlichkeit Platon, obwohl sie sich am Gespräch nicht direkt beteiligt, dennoch mit einigen scharfen Strichen gezeichnet hat. Er gehört zu jener Sorte von Leuten, die, obwohl selbst leichtlebig und durchaus keine Tugendbolde, sich dennoch als Reformatoren berufen fühlen. Daß das Leben des Meletos mit seinem sittlichen Rigorismus arg kontrastiert, zeigt die Bemerkung des Sokrates, er wisse, auf welche Weise die jungen Leute verdorben werden, und wer diejenigen sind, welche sie verderben. Während Sokrates den Euthyphron mit scherzender, aber nie verletzender Ironie behandelt, wird Sokrates bitter, so oft er auf Meletos zu sprechen kommt. Mit köstlichem Sarkasmus vergleicht er ihn bald mit einem Kinde, das zu seiner Vaterstadt wie zu seiner Mutter gesprungen kommt, um den bösen Sokrates zu verklagen, bald mit einem Bauern, der das Unkraut von einem Sokrates aus dem Ackerfeld des Staates mit Stumpf und Stiel ausrotten soll. Wie urgelungen Sokrates den Euthyphron gegen Meletos ausspielt, haben wir in der Inhaltsangabe des Dialogs gehört. Auch nach seiner äußeren Erscheinung führt ihn uns Platon als keineswegs sympathische Gestalt vor: Als jungen Stutzer mit langen, wohlgepflegten Haaren, spärlichem Bart und gebogener Nase läßt er den Mann aus dem Gaue Pitthos in die Szene hereinblicken.

Es ist unzweifelhaft, daß Platon den Namen Meletos, der mit dem deutschen Ausdruck „Wichtigmacher“ oder mit dem schweizerischen Dialektwort „Geschäftlmacher“ übersetzt werden kann, den Sokrates dazu benützen läßt, den jungen Pittheer lächerlich zu machen. In der Apologie tut das Sokrates an verschiedenen Stellen und auch im ersten Kapitel unseres Dialogs spielt er mit dem Namen. Ob nicht auch im Namen „Euthyphron“ eine Ironie liegt, indem er in seiner Grundbedeutung der „richtig Denkende“ heißt, während es beim Träger dieses Namens in unserem Dialog im richtig Denken sehr happert, das wollen wir dahingestellt sein lassen.

4. Benützung der Mythologie und der Poesie für philosophische Zwecke.

Platon ist ein Meister in der Verwendung der Sage und Dichtung seines Volkes für die Erklärung und Begründung seiner Lehre. Dadurch gewinnen seine Dialoge Farbe und Gestalt und sind nicht „angekränktelt von des Gedankens Blässe“, wie es beispielsweise unsere sogenannte klassische deutsche Philosophie ist. Dabei ist die Verwendung dieser

Hilfsmittel stets eine geistvolle, fügt sich ungezwungen in die Gedankenreihe ein und verbreitet über dieselbe Licht und Klarheit.

Bald wird die Sage durch ein Stichwort nur leise angedeutet, bald in ausführlicher Darstellung entwickelt, bald wird eine Dichterstelle nur im Vorübergehen zitiert, bald ausführlich analysiert, wie z. B. im Protagoras und auch in unserem Dialog. So klein unser Dialog ist, so enthält er doch zahlreiche Anspielungen auf Mythologie und Poesie, ja sogar auf Kunstgegenstände. Wir erinnern beispielsweise nur an das Prachtgewand der Athene, auf welchem in glänzenden Stickereien die Taten dieser Göttin im Titanen- und Gigantenkampf dargestellt waren und welches unter großem Zulauf des Volkes in feierlicher Prozession alle vier Jahre auf die Akropolis hinaufgeführt wurde, um das uralte Standbild der stadtschützenden Göttin damit zu schmücken. Von den Sagen des Uranos, Kronos und Zeus, von der Hera und von Hephaistos war bereits oben die Rede. Die Sage von der Hestia als Göttin des Herdfeuers und somit als Schutzgöttheit und Mittelpunkt jeder staatlichen Gemeinschaft wird nur leise berührt, ebenso die Sage von Tantalus, dessen Reichtum nicht weniger sprichwörtlich war, als seine nie endende Qual in der Unterwelt.

Näher ausgeführt findet sich die Sage vom Meergott Proteus, wie sie uns Homer im vierten Buch der Odyssee 351–570 schildert. Diese Sage ist überaus sinnvoll und geistreich verwertet. Proteus hatte die Gabe, sich in alle mögliche Gestalten zu verwandeln und nacheinander die Formen eines Löwen, eines Pardels, eines Ebers, ja sogar flüssigen Wassers und eines Baumes mit laubigem Wipfel anzunehmen. Allein Menelaos hielt ihn trotz seiner schreckenerregenden Verwandlungen fest und zwang ihn so, die Zukunft vorherzusagen. Es braucht wohl nicht besonders gesagt zu werden, daß mit dieser Sage auf Euthyphron angespielt wird. In zwei Punkten deckt sich Euthyphron mit Proteus, er hat die Gabe, sich zu verwandeln und die Gabe zu prophezeien. Sechs Wandlungen hat er bereits durchgemacht, indem er sich durch sechs Definitionen von Frömmigkeit hindurchgemausert hat. Und nun will ihn Sokrates festhalten, damit er in seiner prophetischen Inspiration und Intuition ihm doch die endgültige Lösung des Problems offenbare. Allein es gelingt ihm nicht, er entwindet sich den Händen des Sokrates, so daß dieser das Nachsehen hat.

Am weitesten ausgeführt ist die Sage über Dädalus, des Ahnherrn und Zunftgenossen des Sokrates, der, wie er, einer Bildhauerfamilie angehörte und in der Jugend selbst Bildhauer war. Während die Künstler vor Dädalus Statuen mit zusammengepreßten Füßen, mit an beiden Seiten angeschmiegtten Armen und mit geschlossenen Augen schufen, fertigte Dädalus zuerst Standbilder nach der Natur an mit ausschreitenden

Füßen, beweglichen Armen und geöffneten Augen. Darum sagte man von den Skulpturen des Dädalus, sie wechselten ihren Standort und liefen davon. Geistvoll wendet nun Sokrates diese Sage auf die Wortgebilde des Euthyphron an, die der Untersuchung ebenfalls nicht standhalten, sondern davonlaufen. Wir können uns nicht versagen, die betreffende Stelle als Beispiel geistvoller, platonischer Causerie hierherzusetzen. Nachdem Sokrates dem Euthyphron drei Definitionen von Frömmigkeit nacheinander über den Haufen geworfen hat, wird Euthyphron ganz mutlos und sagt: „Aber, lieber Sokrates, ich weiß nicht, wie ich dir kundtun soll, was ich denke. Denn immer dreht sich uns das, was wir jedesmal aufstellen, gewissermaßen im Kreise herum, und will nicht da bleiben, wo wir es hingestellt haben.“ Hierauf erwidert Sokrates: „Deinen Aufstellungen, lieber Euthyphron, scheint ein ähnliches Schicksal zuteil zu werden, wie unserem Vorfahren Dädalus. Und wenn ich ähnliche Behauptungen und Aufstellungen machte, so würdest du dich vielleicht über mich lustig machen, daß auch mir gemäß der Verwandtschaft mit jenem die Wortgebilde davonlaufen und nicht da verharren wollen, wohin man sie stellt. Nun aber sind es ja deine Aufstellungen, also bedarf es eines anderen Scherzes, denn dir wollen sie nicht standhalten, was du ja auch selbst meinst.“ Treffend repliziert Euthyphron: „Mir aber, lieber Sokrates, scheint das Gesagte so ziemlich den gleichen Scherz zu erheischen. Denn nicht ich bin es, der ihm diese Kreisbewegung und dies Nichtverharren an der gleichen Stelle beibringt, sondern du scheinst mir der Dädalus zu sein, da meinerwegen diese Dinge so in Ruhe bleiben würden.“ Nicht weniger treffend lautet die Antwort des Sokrates: „Ich scheine also, lieber Euthyphron, jenen Mann insofern an Geschicklichkeit in seiner Kunst zu übertreffen, als er nur seine eigenen Erzeugnisse nicht standhaltend schuf, ich aber außer meinen eigenen, wie es scheint, auch die fremden. Und das ist gewiß das Spaßhafteste an meiner Kunst, daß ich wider Willen ein Sophist bin. Denn lieber wollte ich, daß meine Untersuchungen mir standhielten und unbeweglich feststünden, als daß mir zur Kunstfertigkeit des Dädalus auch die Schätze des Tantalus zuteil würden. Doch genug des Spasses.“ Sokrates will in diesem possi-
 lichen Exposé die Sophistik des Euthyphron und die Sophistik überhaupt zeichnen, der die Wahrheit nichts objektiv Feststehendes, sondern etwas Wandelbares war. Hingegen verwahrt er sich dagegen, wenn ihn Euthyphron in die Gilde der Sophisten einreihen will.

Gegen Schluß des Dialogs taucht die Dädalussage nochmals auf. Die beiden Mitunterredner sind nämlich schließlich auf langen Umwegen zu einer Definition von Frömmigkeit zurückgekommen, die sie am Anfang der Disputation aufgestellt und als nichtig erwiesen hatten, nämlich, daß das Fromme etwas Gottgeliebtes ist. Nach einer solchen Irrfahrt fragt

Sokrates den Euthyphron: „Wirst du dich nun wundern, wenn dir deine Reden offenbar nicht standhalten, sondern sich bewegen und mich beschuldigen, daß ich sie als ein Dädalus beweglich mache, da du selbst ja ein weit größerer Künstler bist als Dädalus und bewirkst, daß sie im Kreise herumgehen? Oder merkst du nicht, daß die Rede sich uns im Kreise herumbewegt hat und wieder zur nämlichen Stelle gekommen ist?“ Es braucht nicht gesagt zu werden, daß mit dieser Bemerkung Sokrates den Vorwurf der Sophistik, den ihm Euthyphron früher hat anhängen wollen, auf Euthyphron selbst zurückschleudert. Denn nach diesen Ausführungen des Sokrates ist Euthyphron ein noch viel größerer Künstler als Dädalus, da er das Wunderwerk zustande bringt, daß seine Wortgebilde nicht bloß laufen, sondern sogar sich drehen und im Kreise herumbewegen, d. h. einen *circulus vitiosus* beschreiben.

Schluß.

Wir sind mit unseren Ausführungen zu Ende. Der Leser wird mit uns staunen, wie viel Interessantes sich aus dem kleinen Dialog mit seinen zwanzig Kapiteln herausholen läßt.

Es ist unbegreiflich, daß man dies Gespräch als eine stümperhafte Arbeit eines Nachahmers Platons, als einen armseligen Torso hat betrachten können, in dem sich von der Genialität Platons keine Spur finde; oder daß ein so angesehener Forscher und Platonkenner wie Schleiermacher im Dialog ein bloßes dialektisches Uebungsstück ohne positives Ergebnis hat erblicken können. Nur Voreingenommenheit und Oberflächlichkeit kann zu einem solchen Urteil gelangen. Wer den Dialog aufmerksam liest und prüft, muß in ihm nicht bloß ein Dokument redlicher, ernster Wahrheitsforschung, sondern auch ein Kunstwerk von hervorragendem Wert erblicken.

Auf Grund unserer Ausführungen wagen wir die Behauptung: „In keinem Dialog findet der Geist des großen Atheners auf so wenig Seiten allseitiger und getreuer Ausdruck, als im Euthyphron.“ Zwar tritt der Geist Platons in den großen Dialogen Phädon, Gorgias, Protagoras, Symposion und Phädrus weiter und breiter in die Erscheinung, allein in keinem Dialog finden wir alle Eigentümlichkeiten des Dichterphilosophen auf eine so enge Fläche zusammengedrängt, wie im Euthyphron. Dieser Dialog gewährt nicht bloß einen Einblick in die platonische Metaphysik,

Ethik und Religion, sondern gibt auch ein getreues Bild platonischer Kunst in der Einheitlichkeit der Idee, in seinem Aufbau, in der Charakteristik der Personen, im mythologischen und poetischen Kolorit, kurz in der szenischen Einkleidung und dramatischen Technik.

Neben dem partikulär Griechischen enthält der Dialog eine Summe von Wahrheiten, die weit über das Griechentum hinausreichen und für alle Zeiten und für alle Völker Geltung beanspruchen. Wir nennen nur ein paar dieser universellen Wahrheiten: Die Unveränderlichkeit und Stabilität der Wahrheit gegenüber dem Relativismus, die Superiorität der göttlichen Gesetze gegenüber den menschlichen Gesetzen, die enge Verbindung zwischen Ethik und Metaphysik, Ethik und Religion, Ethik und der Gottheit, die Wichtigkeit der Religion für die Familie, für den Staat und die ganze menschliche Gesellschaft, die Religion als Seele und Grundlage aller Tugend. Wie wir nämlich bereits bemerkt haben, versteht Platon unter Frömmigkeit das Gleiche, was wir unter Religion im subjektiven Sinne verstehen, nämlich das Verhältnis des Menschen zu Gott, das in der Gottesverehrung des Menschen zum Ausdruck kommt. Insofern weist der Euthyphron einen Fortschritt über Protagoras hinaus auf, wo die Frömmigkeit noch als eine Hauptform der Tugend neben den vier Kardinaltugenden genannt wird.

In unseren Tagen, wo das religiöse Problem wieder in dem Vordergrund der Diskussion steht, hat der kleine platonische Dialog, der die religiöse Frage ex professo behandelt, vermehrte Bedeutung. Gegenüber einer religionslosen oder Laienmoral, die sich in unseren Tagen breit macht und das ganze Gebiet der Religion menschlicher Willkür ausliefert, weist unser Dialog mit Nachdruck darauf hin, daß die Religion nur dann Bestand haben und ihre segensreiche Wirksamkeit entfalten kann, wenn sie in Gott, der Quelle der Wahrheit, und im unveränderlichen Willen Gottes verankert ist. Nicht Autonomie, sondern Theonomie in religiöser Beziehung, ist der Sinn des Dialogs.

Für den Schüler leichter verständlich sind allerdings die Apologie und der Kriton. Aber Platon kommt in diesen zwei Schriften in seiner Eigenart nicht so reichlich und allseitig zum Ausdruck, wir lernen aus diesen Schulschriften nur einzelne Seiten des genialen Atheners kennen, mehr den Philosophen als den Dichter und Künstler. Wer den ganzen Platon, auf kurzen Raum zusammengedrängt, den Schülern zur Kenntnis bringen will, der greife zu Euthyphron. Der Dialog verdient viel mehr Schulschrift zu werden, als er es bisher gewesen ist.



Inhaltsverzeichnis.

<i>Einleitung und Einteilung</i>	3
I. Gedankengang des Dialogs	4
II. Philosophische Wertung	11
1. Das spekulative Moment im Euthyphron	11
a) Das Verhältnis der Idee zur Erscheinung	11
b) Das Verhältnis zwischen Grund und Folge, zwischen innerem Wesen und äußerer Beziehung	15
c) Das Verhältnis des Gattungsbegriffes zum Artbegriff	17
2. Das ethische Moment im Euthyphron	18
a) Eutyphron im Lichte der griechischen Ethik	18
b) Euthyphron im Lichte der christlichen Ethik	25
III. Aesthetische Wertung	30
1. Einheit der Idee	30
2. Szenische Einkleidung	33
3. Charakteristik der Personen	38
4. Verwertung der Mythologie und Poesie	43
<i>Schluß</i>	46



